قرآنی علوم و معارف کا بے بہا خزینہ
الاتقان
فی علوم القرآن
(اردو)
قرآن فہمی کیلئے بنیادی کتاب
جس کو علامہ جلال الدین سیوطی نے صدہا کتب کے علمی جواہرات اور مفید و نادر معلومات سے
مزین کیا، اس میں قرآن مجید کے اسی انواع علوم کا تذکرہ ہے، یہ کتاب اپنی افادیت اور
جامعیت کی وجہ سے ہر دور میں مقبول رہی ہے۔
نور محمد، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی

إِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

قرآنی علوم و معارف کا بے بہا خزینہ

الاتقان

فی علوم القرآن

(اُردو)

صدہا کتب کے علمی جواہرات سے مزیّن

تالیف:
علامہ جلال الدین سیوطیؒ

ترجمہ:
مولانا محمد حلیم انصاری

تصحیح و تزئین:
مولانا محمد عبدالحلیم چشتی
و
معراج محمد بارق

حصہ اوّل

ناشر
نور محمد۔ اصحّ المطابع و کارخانہ تجارت کتب۔ آرام باغ۔ کراچی

Rs 25.00

فہرست مضامین "الاتقان" اردو

(حصۂ اوّل)

نوع ۶

نوع ۷

نوع ۸
سب سے آخر میں نازل ہونیوالا حصۂ قرآن ۶۴

نوع ۹
سببِ نزول ۶۸

نوع ۱۰
قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہؓ کی زبان پر جاری شدہ الفاظ کے مطابق نازل ہوئے ہیں ۸۵

نوع ۱۱
تکرارِ نزُول کا بیان ۸۷

نوع ۱۲
وہ آیات جن کا حکم ان کے نزول سے یا جن کا نزول ان کے حکم سے مؤخر ہوا ہے ۸۹

نوع ۱۳
قرآن کے وہ حصے جن کا نزول جستہ جستہ اور اکٹھا ہوا ہے ۹۲

نوع ۱۴
قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جنکے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا، یا جو یونہی صرف حاملِ وحی کی معرفت اُتریں ۹۳

نوع ۱۸
قرآن کی جمع اور ترتیب

نوع ۱۹!
قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلمات اور حروف کی تعداد

نوع ۲۱
قرآن کی عالی اور نازل سندیں ۱۸۶

نوع ۲۲ تا ۲۷
متواتر، مشہور، آحاد، موضوع اور مدرج قرأتیں ۱۹۰

نوع ۳۰
اِمالہ اور فتح ۲۳۹

نوع ۳۶

قرآن کے غریب (غیر مانوس) الفاظ کی معرفت

نوع ۳۸
قرآن مجید میں غیر عربی الفاظ کا استعمال ۴۰۸

نوع ۴۰
ان ادوات کے معانی جنکی ایک مفسِّر کو ضرورت ہوتی ہے ۴۴۷

نوع ۴۱
اعرابِ قرآن ۵۸۹

نوع ۴۲

مفسر کے لئے ضروری اور اہم قواعد

اغلاط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۱	۱۲	فَاغْفُوْا	وَاعْفُوْا
۳۴	۲۲	اِسْرَآئِیْلَ	اِسْرَآءِیْلَ
۵۲	۳	خفا ہوئے	خفا نہیں ہوتے
۹۱	۲۲	نے سے قبل	ہونے سے قبل
۱۰۹	۱۸	جوینی	خُوییؒ
۱۷۵	۶	آیتوں کا ذکر	آیتوں کی تعداد کا ذکر
۲۱۹	۸	اس کا مابعد	جبکہ اس کا مابعد
۲۵۴	۶	صورت میں جبکہ	صورت میں ہے جبکہ
۲۸۰	۲۳ و ۲۴	وہ بحیثیت حروف ہیں اصول	وہ حروف ہیں بحیثیت اصول
۲۸۲	۱۰	موضول	موضوع
۲۸۴	۱۳	لکھ رکھتا	لکھ رکھتے
۳۹۶		(اس کا صفحہ ۴۹۶ غلط ہے)	
۴۰۳	کالم ۲ سطر ۱	بنوسعد کی	بنوسعد العشیرہ کی
〃	کالم ۲ سطر ۱۱	عَشِیْرَۃٌ یعنی حَفَدَاۃ	حَفَدَۃٌ یعنی
۴۰۵	کالم ۲ سطر ۷	لِیْنَۃَ	لِیْنَۃَ
〃	کالم ۲ سطر ۹	رچلے جاتے ہیں)	رہلاتے ہیں)
۴۰۶	۲۰	یُشَاقِّ .... تَرْتَدَّ	یُشَاقِّ .... یَرْتَدَّ
۴۷۹	۱۵	اَکَفَرْتُمْ	اَکَفَرْتُمْ
۵۰۴		(اس کا صفحہ ۵۱۴ غلط ہے)	
۵۱۲	۱۷	فراغ دستی	فراخ دستی
۵۴۴	۲۵	اِنْسَانٌ ...... نَفْسٍ	اِنْسَانٍ ...... نَفْسٍ
۶۲۱	۲۰	کی شایان	کی شان پر

علومِ قرآن اور "الاتقان"

از مولانا محمد عبدالحلیم چشتی، فاضل دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ محمد وآلہ وصحبہ واتباعہ اجمعین!

شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطیؒ [1] اپنے عہد (۸۴۹-۹۱۱ھ) کے نہایت باکمال ائمہ فن میں سے تھے۔ فطرت کی طرف سے اُن کی ذات میں بہت سی خصوصیات اور خوبیاں ودیعت کی گئی تھیں۔ درس و تدریس، تصنیف و تالیف، افتاء اور قضاء، رشد و ہدایت میں انھیں کمال حاصل تھا۔ وہ نامور اور بلند پایہ مفسر، محدث، فقیہ، ادیب، شاعر، مؤرخ اور لغوی ہی نہ تھے بلکہ اس عصر کے مجدد بھی تھے۔ اُن کے تجدیدی کارناموں کا تعارف ملا علی قاریؒ المتوفی سنہ ۱۰۱۴ھ نے حسب ذیل الفاظ میں کرایا ہے۔ فرماتے ہیں:

---

[1] موصوف کے حالات کے لئے ملاحظہ ہو:

الضوء اللامع لاہل القرن التاسع تالیف شمس الدین محمد السخاوی المتوفی سنہ ۹۰۲ھ ج ۴، ص ۶۵ تا ۷۰ مکتبۃ القدسی قاہرہ

حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاہرہ: جلال الدین سیوطی، ج ۱ ص ۱۸۸ تا ۱۹۰، طبع ادارۃ الوطن مصر، سنہ ۱۲۹۹ھ۔

الکواکب السائرہ باعیان المئۃ العاشرہ: شیخ نجم الدین الغزی المتوفی سنہ ۱۰۶۱ھ ج ۱ ص ۲۲۶ تا ۲۳۱ طبع بیروت سنہ ۱۹۴۵ء۔

النور السافر عن اخبار القرن العاشر: عبدالقادر عیدروسی۔ ص ۵۴ تا ۵۸ طبع بغداد سنہ ۱۳۵۳ھ۔

شذرات الذہب فی اخبار من ذہب: عبدالحی بن العماد الحنبلی المتوفی سنہ ۱۰۸۹ھ ج ۸ ص ۵۱ تا ۵۵، مکتبۃ القدسی قاہرہ سنہ ۱۳۵۶ھ۔

البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علی شوکانی المتوفی سنہ ۱۲۵۰ھ ج ۱ ص ۳۲۸ تا ۳۳۵ طبع اوّل مطبعۃ السعادۃ ۱۳۴۸ھ

مقدمہ ذیل طبقات الحفاظ سیوطی: محمد زاہد کوثری ص ۶ تا ۱۰، مکتبۃ القدسی دمشق سنہ ۱۳۴۷ھ۔

مقدمہ نظم العقیان فی اعیان الاعیان: فلپ ہٹی۔

ہدیۃ العارفین اسماء المؤلفین وآثار المصنفین: اسمٰعیل پاشا بغدادی المتوفی سنہ ۱۳۳۹ھ ج ۱ ص ۵۳۴ تا ۵۴۴ طبع استنبول سنہ ۱۹۵۱ء۔

شیخ مشائخنا السیوطی ہوالذی احیا علم التفسیر الماثور فی الدر المنثور وجمع جمیع الاحادیث المتفرقۃ فی جامعہ المشہور وما ترک فنا الا ولہ فیہ متن او شرح مسطور بل ولہ زیادات ومخترعات یستحق ان یکون ہو المجدّد فی القرن المذکور کما ادعاہ وہو فی دعواہ مقبول ومشکور۔[1]

ہمارے استاذ الاساتذہ سیوطیؒ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے تفسیر ماثور کو کتاب درمنثور میں زندہ کیا اور تمام منتشر حدیثوں کو اپنی مشہور کتاب جمع الجوامع میں جمع کردیا اور کوئی فن نہیں چھوڑا ہے جس میں کوئی کتاب لکھی ہو یا کسی کتاب کی شرح نہ کی ہو (یہی نہیں) بلکہ اس پر اضافے کئے ہیں، اور نئی نئی تحقیقات کی ہیں جس کی وجہ سے وہ اس امر کے مستحق ہیں کہ مذکورہ بالا صدی کے مجدّد قرار پائیں، جیسا کہ انھوں نے اس کا دعویٰ بھی کیا ہے اور وہ اپنے دعوے میں مقبول اور کامیاب ہیں۔

علامہ سیوطیؒ کے علمی کارنامے نہایت وسیع اور گوناگوں ہیں جو ہر فن میں اُن کی مجتہدانہ بصیرت، وسعتِ نظر اور کثرتِ معلومات کے شاہد عدل ہیں۔ علوم قرآن پر اُن کی تالیفات میں سے "الاتقان فی علوم القرآن" نہایت اہم اور مشہور کتاب ہے جو سیوطیؒ نے سینکڑوں کتابوں کے مطالعہ کے بعد کم و بیش چار سال کی طویل مدّت میں پایۂ تکمیل کو پہنچائی ہے۔ ہم نے اسی کتاب کا تعارف کرایا ہے۔ کتاب ناظرین کے سامنے ہے تفصیلی تبصرہ کی چنداں حاجت نہیں۔

تعارفِ کتاب سے قبل ہمیں اس امر پر روشنی ڈالنی ہے کہ علوم قرآن پر کام کا آغاز کب سے ہوا، تفسیر کا فن کیونکر مدوّن ہوا اور اس کو کتابی شکل میں سب سے پہلے کس نے مرتب کیا، انواعِ علوم قرآن پر مستقل تصانیف کا سلسلہ کب سے شروع ہوا، اور کن کن نامور ائمۂ فن نے اُن پر جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھیں، انواعِ علوم پر بحیثیتِ مجموعی بحث کا آغاز کس عہد میں ہوا، اور پھر عہد بعہد اس پر جن علماء نے قلم اٹھایا ان کو نام بنام گنایا، اور یہ بھی بتایا ہے کہ یہ فن متاخرین کے زمانہ میں کس طرح عروج کو پہنچا، ہندوستان میں کن کن علماء نے اس فن پر طبع آزمائی کی اور اُن کے کام کی نوعیت کیا ہے۔

یہاں یہ عرض کردینا بھی غیر مناسب نہیں کہ جن کتابوں کے مصنفین کا عہد معلوم

---

[1] مرقاۃ المفاتیح لمشکوٰۃ المصابیح، مطبعہ میمنیہ مصر سنہ ۱۳۰۹ھ ج ۱ ص ۲۴۸۔

نہ ہو سکا اُن کتابوں کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ہم نے صرف انہی کتابوں کو نام بنام گنایا ہے جو اس فن پر مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتی ہیں۔ علوم قرآن کے ساتھ اور علوم پر بھی جن کتابو میں بحث ہوئی ہے جیسے محدث ابن جوزی کی کتاب المدہش یا کتاب المجتنیٰ ہیں یا حسین بن علی کاشفی المتوفی سنہ ۹۰۶ھ کی جواہر التفسیر لتحفۃ الامیر جو زہراوین کی تفسیر ہے، جس کے شروع میں موصوف نے تفسیر سے متعلق ۲۲ فنون پر چار فصلوں میں بحث کی ہے[۱] ان کو نظر انداز کر دیا ہے۔

عرب جن کو اپنی زبان آوری، فصاحت و بلاغت اور زور بیان پر ناز تھا قرآن مجید انہی کی زبان میں اُترا اور انہی کے اسلوب اور طرز ادا کو اس نے اختیار کیا۔ انھوں نے اسکو سمجھا، اور اس کی سحر طرازیوں نے اپنا اثر دکھایا۔ اہل زبان میں سے جس نے اس کو سنا وہ اس کی عظمت و برتری کا اعتراف کئے بغیر نہ رہ سکا۔ ان میں سے جن پاکیزہ نفوس نے اس کی دعوت پر لبیک کہا انہی کو اس سے پورا پورا فائدہ پہنچا۔

قرآن مجید اصول و کلیات کا جامع ہے

قرآن مجید جو بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لئے اُتارا گیا ہے وہ ایک مکمل ضابطۂ حیات اور نہایت جامع قانونِ ہدایت ہے۔ وہ اصول و کلیات کا جامع ہے، اور اس کے جزئیات کی تفصیل و تعیین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے عبارت ہے۔ علامہ ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی المتوفی سنہ ۷۹۰ھ کتاب الموافقات میں رقمطراز ہیں:

القرآن علی اختصارہا جامع ولا یکون جامعًا الا والمجموع فیہ امور کلیات لان الشریعۃ تمت بتمام نزولہ لقولہ تعالیٰ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ الآیۃ وانت تعلم ان الصلوٰۃ والزکوٰۃ والجہاد واشباہ ذلک لم تبین جمیع احکامہا فی القرآن انما بینتہا السنۃ وکذالک العادیات من الانکحۃ والعقود والقصاص والحدود وغیرہا[۲]۔

قرآن مجید مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے، اور جامع کے معنی یہ ہیں کہ اس میں کلیات مذکور ہیں کیونکہ شریعت اُس کے پورے نازل ہو جانے پر مکمل ہو گئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے الیوم اکملت لکم دینکم الآیۃ آج میں نے تمھارے لئے تمھارا دین مکمل کر دیا اور تم جانتے ہو کہ نماز، زکوٰۃ جہاد اور اسی طرح کی اور عبادات ہیں جن کے تمام احکام قرآن مجید میں بیان نہیں ہوئے ان کو صرف سنت نے بیان کیا ہے اسی طرح سے عادی امور نکاح، معاملات، قصاص اور حدود وغیرہ ہیں،

---

[۱] کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون: حاجی خلیفہ طبع استانبول سنہ ۱۳۶۰ھ ج ۱ ص ۶۱۳۔

[۲] یہ حاشیہ صفحہ ۴ پر ملاحظہ فرمائیں۔

علامہ شاطبیؒ کے مذکورہ بالا بیان سے یہ نکتہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اس امت پر یہ بہت بڑا احسان ہے کہ اس نے دین کی تکمیل فرما کر اس کی حفاظت کا بھی عجیب و غریب انتظام فرمایا۔ قرآن مجید کو تحریف لفظی سے محفوظ رکھنے کے لئے مؤمنین کے سینوں کو اس کا محافظ بنا دیا، اور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول و فعل کو حجت بنا کر معانیٔ قرآن میں تحریف کا ہمیشہ کے لئے سدّ باب کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ امت میں قرآن پاک کے نت نئے معانی کرنے والوں کو کبھی کامیابی حاصل نہیں ہو سکی۔

اس قانونِ ہدایت کے مقننِ اعظم نے محض الفاظ تعلیم فرما کر معانی کو آزاد نہیں چھوڑا تھا بلکہ اس نے اس کی تعبیر و تفسیر کا حق اپنے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیا تھا، اور آپؐ کے ہر قول و فعل کو حجت بنا دیا تھا۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے تبیین (سمجھانے) کا حق ادا کر دیا۔ آپؐ نے اجمال کی تفصیل اور ابہام کی وضاحت کی، اطلاق کی تقیید اور اشتراک کی تعیین فرمائی، منشاءِ خداوندی کو بتایا، غرض و غایت کو سمجھایا، کلام الٰہی کے مرادی معنیٰ کو بیان فرمایا، اس پر عمل کر کے دکھایا، اور ۲۳ سال کی مختصر سی مدت میں سارے جزیرۃ العرب کو بقعۂ نور بنا دیا۔

جب ان بادیہ نشینوں کی فتوحات نے اقوامِ عالم کو اسلام کا گرویدہ بنایا، اور غیر قوموں میں کثرت سے اسلام پھیلنا شروع ہوا، تو ان کے دلوں میں قرآن کی عظمت جاگزیں کرنے کے لئے فضائلِ قرآن کی تدوین عمل میں آئی۔ قرآن پڑھانے کے لئے مصحف پر نقطے لگانے کا آغاز ہوا، اور قرأت میں لحن اور غلطی سے بچانے کے لئے قرآن مجید پر اعراب لگانے کا رواج ہوا[ا]۔ اقوامِ عجم کو اصولِ مذہب سے آگاہ کرنے اور قرآن مجید کے علوم و معارف سے روشناس کرانے کے لئے علم تفسیر کی تدوین عمل میں آئی۔ جیسے جیسے حالات اور اسباب ہوتے رہے علومِ قرآن پر کتابیں تصنیف ہوتی رہیں۔

(بقیہ حاشیہ ص۳) [۲] کتاب الموافقات فی اصول الشریعۃ: الشاطبی، طبع قاہرہ، ج ۳ ص ۳۶۷۔

نیز کتاب اصول الدین: علامہ ابو منصور عبد القاہر بن طاہر البغدادی المتوفی ۴۲۹ھ۔

کتاب الاموال: ابو عبید قاسم بن سلام المتوفی ۲۲۴ھ طبع قاہرہ ۱۳۵۳ھ ص ۵۴۴۔

اتحاف السادۃ المتقین بشرح اسرار احیاء علوم الدین: حافظ سید مرتضیٰ بلگرامی، طبع قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ج ۴ ص ۵۲۸۔

[ا] کتاب المحکم فی نقط المصاحف: حافظ ابو عمرو عثمان بن سعید دانی المتوفی ۴۴۴ھ ص ۱۸ مطبعۃ الہاشمیہ دمشق ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔ موجز البیان فی مباحث تختص بالقرآن۔ ص ۹۲ طبع بغداد ۱۹۴۰ء۔

عہدِ صحابہ میں قرآن کی سب سے پہلی تفسیر

پہلی صدی ہجری میں قرآن کی تفسیر سب سے پہلے سید المسلمین حضرت اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ نے لکھی۔ موصوف کا انتقال عہدِ فاروقی میں ہوا تھا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عہدِ فاروقی یا عہدِ صدیقی کی تالیفات میں سے ہے۔ مشہور مفسر محمد بن جریر طبری المتوفی سنہ ۳۱۰ھ اور ابن ابی حاتم المتوفی سنہ ۳۲۷ھ نے اپنی تفسیروں میں اس سے بکثرت روایتیں کی ہیں۔ اسی طرح ابو عبد اللہ الحاکم المتوفی سنہ ۴۰۵ھ اپنی مستدرک میں اور امام احمد بن حنبل المتوفی سنہ ۲۴۱ھ اپنی مسند میں اس سے روایت کرتے ہیں۔ علامہ احمد طاش کبری زادہ المتوفی سنہ ۹۶۸ھ مفتاح السعادہ میں رقمطراز ہیں:

اما ابی بن کعبؓ فعنہ نسخۃ کبیرۃ یرویہا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس عن ابی العالیۃ عنہ وھذا اسناد صحیح وقد اخرج ابن جریر وابن ابی حاتم وکذا الحاکم فی مستدرکہ واحمد فی مسندہ[1]	لیکن حضرت ابی بن کعبؓ تو اُن کی تفسیر کا نسخہ بڑا ہے جس کو ابو جعفر رازی بواسطہ ربیع بن انس از ابو العالیہ از ابی بن کعبؓ روایت کرتے ہیں۔ اور یہ سند صحیح ہے۔ ابن جریر، ابن ابی حاتم اور اسی طرح حاکم اپنی مستدرک میں اور امام احمد بن حنبل اپنی مسند میں اس سے روایت کرتے ہیں۔

موصوف کے بعد حبر الامۃ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے تفسیر لکھی، جس کا نسخہ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ میں مصر میں موجود تھا۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں بواسطۂ مجاہد اور سعید بن جبیرؒ اسی سے روایتیں کی ہیں۔ چنانچہ ابو الخیر طاش کبری زادہ کا بیان ہے:

قال احمد بن حنبلؒ بمصر صحیفۃ فی التفسیر رواہا علی بن ابی طلحۃ لو رحل رجل فیہا الیٰ مصر قاصداً ما کان کثیراً" واعتمد علیٰ ھذہ النسخۃ البخاری فی صحیحہ فیما نقلہ عن ابن عباس وبینہ وبین	امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا تفسیر میں ایک صحیفہ مصر کے اندر موجود ہے جس کو علی بن ابی طلحہ روایت کرتے ہیں اگر کوئی اس کی طلب میں مصر کا سفر کرے تو یہ کوئی بڑا کام نہیں ہوا اور یہ وہ نسخہ ہے جس پر امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان روایتوں

[1] مفتاح السعادۃ و مصباح السیادۃ۔ ج ۱ ص ۴۰۴۔ طبع اوّل مطبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدر آباد دکن سنہ ۱۳۲۸ھ
واضح رہے کہ ہم نے اپنی بیان کردہ کتابوں کے متعلق جو لفظِ اول اور پہلا لفظ استعمال کیا ہے وہ اس موضوع پر اپنے تتبع اور تلاش کے بعد کیا ہے۔ ممکن ہے مزید جستجو کے بعد کچھ اور کتابوں کا بھی سُراغ لگ سکے۔

پر جو انھوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالہ سے نقل کی ہیں اس پر اعتماد کیا ہے۔ اور علی بن ابی طلحہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما	ابن عباس واسطۃ وہی مجاہد او سعید بن جبیر قال ابن حجر بعد ان عرفت الواسطۃ وہی ثقۃ فلا ضیر فی ذلک[۱]۔

کے درمیان صرف ایک واسطہ ہے۔ اور وہ مجاہد یا سعید بن جبیر کا ہے۔ حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ واسطہ معروف اور ثقہ ہے تو پھر روایت کرنے میں کوئی نقصان نہیں۔

عہدِ تابعین میں پہلی تفسیر

پھر پہلی صدی ہجری کے وسط میں کبار تابعین میں سے غالباً سب سے پہلے ترجمان القرآن حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نامور شاگرد حضرت سعید بن جبیر[۲] المتوفی ۹۳ھ نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی جو تفسیر سعید بن جبیر کے نام سے موسوم ہے۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں اس کو اسی نام سے ذکر کیا ہے[۳]۔ موصوف نے یہ تفسیر خلیفۂ وقت عبد الملک بن مروان کی درخواست پر لکھی جو شاہی کتب خانہ کی زینت بنی۔ مؤرخ اسلام حافظ شمس الدین الذہبی المتوفی ۷۴۸ھ میزان الاعتدال میں رقمطراز ہیں:

عبد الملک بن مروان نے حضرت سعید بن جبیر کو لکھا اور درخواست کی کہ قرآن مجید کی تفسیر لکھ کر بھیج دیں۔ اس کی فرمائش پر موصوف نے یہ تفسیر	کان عبد الملک بن مروان کتب یسأل سعید بن جبیر ان یکتب الیہ تفسیر القرآن فکتب الیہ[۴]۔

حضرت سعید بن جبیرؒ کے بعد کبار تابعین میں سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے تلمیذ خاص

---

[۱] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۴۰۱۔ واضح رہے کہ ابو الخیر طاش کبری زادہ کی یہ معلومات حافظ ابن حجر عسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ کی کتاب اسباب النزول سے ماخوذ ہیں جن کو سیوطیؒ نے تفسیر در المنثور کی چھٹی جلد کے آخر میں نقل کیا ہے۔

[۲] حضرت سعید بن جبیرؒ کا سال وفات سنۃ الفقہاء کے نام سے مشہور ہے۔ کیونکہ فقہاء مدینہ کا انتقال اسی سال ہوا تھا۔ ابتداء سال میں حضرت علی بن الحسین بن زین العابدینؒ کا وصال ہوا۔ پھر حضرت عروۃ ابن الزبیرؒ نے وفات پائی، پھر حضرت سعید بن المسیبؒ۔ حضرت ابو عبد الرحمٰن بن الحارثؒ اور اہل مکہ میں سے حضرت سعید بن جبیرؒ کا انتقال ہوا۔ البدایہ والنہایہ از حافظ عماد الدین ابن کثیر دمشقی المتوفی ۷۷۴ھ ج ۹ ص ۹۷ مطبعۃ السعادۃ مصر

[۳] کتاب الفہرست ص ۵۱۔

[۴] میزان الاعتدال فی نقد الرجال۔ ج ۲ ص ۱۹۷۔ طبع قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔

ابو العالیہ رفیع بن مہران ریاحی بصری المتوفی ۹۳ھ نے قرآن کی تفسیر لکھی۔ ان کا رتبہ تفسیر میں حضرت سعید بن جبیرؓ سے بھی بلند تر ہے۔ حافظ شمس الدین ذہبی المتوفی ۷۴۸ھ تذکرۃ الحفاظ میں لکھتے ہیں:

قال ابوبکر بن ابی داؤد لیس احد اعلم بالقرآن بعد الصحابۃ من ابی العالیۃ ثم سعید بن جبیرؓ[1]

ابو بکر بن ابی داؤد کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد ابو العالیہ اور پھر سعید بن جبیرؓ سے بڑھ کر قرآن کا کوئی عالم نہیں۔

موصوف سے اس تفسیر کے راوی ربیعؒ ابن انس المتوفی ۱۳۶ھ ہیں۔ ابو اسحاق احمد بن محمد نیشا بوری ثعالبی المتوفی ۴۲۷ھ نے کتاب الکشف والبیان عن تفسیر القرآن[3] میں لکھا ہے کہ محمد بن کعب قرظی المتوفی ۱۰۸ھ اور عطاء بن ابی رباح المتوفی ۱۱۴ھ نے بھی قرآن مجید کی تفسیریں لکھی ہیں۔ یہ بھی بلند رتبہ تابعین میں سے ہیں۔

پھر قرآن مجید کی تفسیروں کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور اس فن نے ایسی ترقی کی کہ بڑے بڑے نامور مفسر پیدا ہوئے اور انھوں نے نہایت عمدہ کتابیں لکھیں اور دو چار صدی میں ایک دفتر بے پایاں تیار ہو گیا۔

فضائلِ قرآن

اسلام میں جس طرح قرآن مجید سب سے پہلے کتابی صورت میں مرتب ہوا اسی طرح اس کے علوم پر بھی کام کا آغاز سب سے پہلے ہوا۔ چنانچہ پہلی صدی ہجری کے وائل میں علوم قرآن میں سے فضائل قرآن پر کام ہوا۔ یہ موضوع جتنا اہم ہے قدرت نے اس کے لئے اتنی ہی اہم شخصیت کا انتخاب بھی کیا۔ اور یہ کام سید القراء صحابی رسول حضرت ابوالمنذر اُبی بن کعب انصاری رضی اللہ عنہ (المتوفی ۱۹ھ) کے ہاتھوں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ موصوف نے سب سے پہلے اس موضوع پر کتاب فضائل القرآن لکھی۔ ..... اُن کی یہ تصنیف علوم قرآن پر عہد اسلامی کی غالباً سب سے پہلی تصنیف ہے[4]۔ موصوف کے بعد اس موضوع پر بہت سے

---

[1] تذکرۃ الحفاظ۔ ج ۱ ص ۶۳۔ طبع سوم حیدر آباد دکن ۱۳۷۵ھ۔

[2] کشف الظنون۔ ج ۱۔ کالم نمبر ۴۴۱۔

[3] الکشف والبیان عن تفسیر القرآن بحوالہ کشف الظنون۔ ج ۱ کالم نمبر ۴۵۳ و نمبر ۴۷۵۔

[4] الفہرست ابوالفرج محمد بن اسحاق (ابن الندیم) ص ۵۵ مطبعہ رحمانیہ مصر ۱۳۴۸ھ۔ حاجی خلیفہ نے اس عنوان کے ماتحت امام شافعیؒ کو "اوّل من صنّف فیہ" کے الفاظ سے یاد کیا ہے جو صحیح نہیں۔

علماء نے کتابیں لکھیں جن کا تذکرہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں کیا ہے۔

نقطِ مصاحف پر پہلی تصنیف

پہلی صدی ہجری میں نقطِ مصاحف پر سب سے پہلے کبار تابعین میں سے قاضی بصرہ ابوالاسود دؤلی المتوفی ۶۹ھ نے جن سے اربابِ سنن نے روایت کی ہے ایک مختصر رسالہ لکھا جس کا تذکرہ مشہور قاری علامہ ابوعمرو دانی المتوفی ۴۴۴ھ نے کتاب المحکم میں کیا ہے[1]۔

دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امام لغت خلیل بن احمد بصری المتوفی ۱۷۰ھ نے قلم اٹھایا، اور سب سے پہلے اس کے اسباب و عِلَل سے بحث کی۔ اور انھیں کتابی صورت میں مرتب کرکے پیش کیا۔ اسی وجہ سے غالبًا کتاب الفہرست میں ابن ندیم نے نقطِ مصاحف پر کتابیں گِناتے ہوئے موصوف کا نام سرِفہرست ذکر کیا ہے[2]۔ اور ابوعمرو دانی نے جن کا شمار حفاظِ حدیث کے زمرہ میں ہے موصوف کو کتاب المحکم میں ابوالاسود دؤلی کے بعد "اوّل من صنّف" کے الفاظ سے یاد کیا ہے، فرماتے ہیں:

اوّل من صنّف النقط و رسمہ فی کتاب و ذکر عللہ الخلیل بن احمد ثم صنف ذٰلک بعد جماعۃ من النحویین والمقرئین وسلکوا فیہ طریقۃ واتّبعوا سنتہ واقتدوا بمذاہبہ[3]۔	سب سے پہلے جس نے نقط پر کتاب تصنیف کی اور اس کو کتاب میں قلمبند کیا اور اس کے عِلَل و اسباب کو بیان کیا وہ خلیل بن احمد ہے۔ پھر اس کے بعد قراء اور نحویوں کی ایک جماعت نے اس موضوع پر کتابیں تصنیف کیں اور انھوں نے اسی کے طریقہ کو اپنایا اور اسی کی روش کو اختیار کیا، اور اسی کے مسلک کی انھوں نے پیروی کی۔

اس کے بعد علامہ دانی نے ان تمام مصنفین کو جنھوں نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں نام بنام گنایا ہے۔

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں قرآن مجید کے خاص خاص موضوع اور مباحث پر جداگانہ اور مستقل تصانیف کا سلسلہ شروع ہوا، اور ہر موضوع پر بلند پایہ ائمۂ فن نے قلم اٹھایا اور بڑی خوبی کی بات یہ رہی کہ ہر صاحبِ قلم کا موضوع اور عنوان جدا رہا۔

---

[1] المحکم فی نقط المصاحف۔ ص ۴

[2] کتاب الفہرست ص ۵۳، اِنباہ الرواۃ علی اَنباہ النحاۃ: جمال الدین ابوالحسن علی قفطی المتوفی ۶۴۶ھ ج ۱ ص ۳۴۶۔ طبع اوّل دارالکتب المصریۃ قاہرہ ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰م۔

[3] کتاب المحکم ص ۹۔

اسبابِ نزول پر پہلی تصنیف

پہلی صدی ہجری کے اختتام پر یا دوسری صدی ہجری کے اوائل میں قرآن مجید کے اسبابِ نزول پر سب سے پہلے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نامور شاگرد حضرت عکرمہ مدنی مولیٰ ابن عباس رضی اللہ عنہما المتوفی ۱۰۵ھ نے جن سے بخاری اور دیگر اربابِ صحاح نے روایت کی ہے، کتاب لکھی جس میں وہ تمام معلومات جمع کیں جو موصوف نے اپنے استاد حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے سنی تھیں[۱]۔ سیوطیؒ نے امام بخاری کے استاد حافظ ابو الحسن علی بن عبداللہ المدینی المتوفی ۲۳۴ھ کو "الاتقان" میں اقدمہم اور حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں "اوّل مَن صنّف" کے الفاظ سے جو یاد کیا ہے وہ بظاہر جامعیت کے اعتبار سے ہے[۲]۔

مقطوع و موصولِ قرآن پر پہلی کتاب

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں کبار تابعین اور قراءِ سبعہ میں سے قاضیِ دمشق عبداللہ ابن عامر یحصبی المتوفی ۱۱۸ھ[۳] نے سب سے پہلے قرآن مجید کے مقطوع اور موصول پر کتاب تصنیف کی

---

[۱] کتاب الفہرست، ص ۵۷۔ [۲] کشف الظنون ج ۱، کالم نمبر ۷۶۔

[۳] عبداللہ بن عامر دمشقی قراءِ سبعہ میں تیسرے امام اور ابو عمرو بن العلاء چوتھے امام ہیں (جن کا ذکر آگے آئے گا) قراءِ سبعہ میں ان دونوں کے سوا کوئی عرب نہیں سب عجمی ہیں۔ پھر ابو عمرو بن العلاء بصری نحو و لغت کے بھی متفق علیہ امام ہیں۔ محمود بن عمر زمخشری المتوفی ۵۲۸ھ جو بلند پایہ ادیب اور ماہرِ فن لغوی ہیں وہ اپنے اعتزال کی وجہ سے ایسی قراآت پر جو اصولِ نحو کے خلاف نظر آتی ہیں اعتراض کرنے سے نہیں جھجکتے، اور ائمۂ فن پر بھی حرف گیری کے بغیر نہیں رہتے ہیں۔ موصوف نے ان دونوں ائمۂ فن کی قراآت پر سخت اعتراض کئے ہیں۔ چنانچہ آیت شریفہ:

وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۝	اور اسی طرح مزین کر دیا بہت سے مشرکوں کی نگاہ میں اُن کی اولاد کے قتل کو اُن کے شریکوں نے تاکہ اُن کو ہلاک کریں اور رَلا ملا دیں اُن پر اُن کے دین کو اور اللہ چاہتا تو وہ یہ کام نہ کرتے سو چھوڑ دے وہ جانیں اور ان کا جھوٹ۔

میں ابن عامر کی قراءت قَتْلُ اَولادَہُمْ شُرَکائِہِمْ ہے جس میں لفظ قتل مرفوع اور لفظ اولادہم منصوب (باقی برصفحہ ۶۳)

جو مقطوع القرآن و موصولہ کے نام سے موسوم ہے[1]۔ اسی طرح مصاحف کی تاریخِ تدوین اور

(بقیہ حاشیہ صلا) اور شرکائہم کو اضافت کی وجہ سے مجرور پڑھا گیا ہے جس کی وجہ سے مضاف مضاف الیہ میں فصل واقع ہو جاتا ہے جو اصولِ نحو کے خلاف ہے۔ اس پر زمخشری لکھتے ہیں:

والفصل بینہما بغیر الظرف فشیٔ لو کان فی مکان الضرورات وہو الشعر لکان سمجاً مردوداً کما سمج ورد ؎
زج القلوص ابی مزادہ
فکیف بہ فی الکلام المنثور فکیف بہ فی القرآن المعجز بحسن نظمہ و جزالتہ والذی حملہ علی ذٰلک ان رآی فی بعض المصاحف شرکاہم مکتوباً بالیاء۔

مضاف اور مضاف الیہ میں بغیر ظرف کے فصل واقع ہونا عجیب ہے۔ اگر ضرورت کے مواقع پر ہوتا اور وہ شعر ہے تو بھی یہ ناقابلِ قبول اور قبیح تھا جس طرح کہ یہ مصرعہ قبیح اور مردود ہے ؎
زج القلوص ابی مزادہ
پھر یہ نثر میں کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے، اور وہ بھی قرآن میں جو اپنی جزالت اور حسنِ نظم کے لحاظ سے کلام معجز نظام ہے جس بات نے ابن عامر کو اس قرآت پر آمادہ کیا وہ ان کا کسی مصحف میں شرکائہم حرف یاء سے لکھا ہوا دیکھنا ہے۔"

(الکشاف مطبعۃ الاستقامۃ قاہرہ ۱۳۶۵ھ ج ۲، ص ۷۰)

اور آیت پاک:

فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء واللہ علی کل شیٔ قدیر۔

پھر بخشیگا جس کو چاہے اور عذاب کریگا جس کو چاہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

میں ابو عمرو بن العلاء کی قرآت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومدغم الراء فی اللام لاحن مخطئ خطأً فاحشاً والراویہ عن ابن عمرو مخطئ مرتین لانہ یلحن وینسب الی اعلم الناس بالعربیۃ مایوذن بجہل عظیم والسبب فی نحو ہذہ الروایات قلۃ ضبط الرواۃ والسبب فی قلۃ الضبط قلۃ الدرایۃ۔

(الکشاف ج ۱ ص ۳۳۰)

را کا لام میں ادغام کرنے والا نہایت فاحش غلطی کا مرتکب ہے اور اس کا ابو عمرو سے راوی دو غلطیوں کا مرتکب ہے۔ کیونکہ وہ غلطی کرتا ہے اور عربیت کے سب سے بڑے عالم کی طرف نسبت کرتا ہے ایسی بات جو اس کے جہل عظیم کا اعلان کرتی ہو اور اس قسم کی روایات میں غلطی کا سبب راویوں کے ضبط کی کمی ہے اور ضبط کی کمی کا سبب

[1] کتاب الفہرست، ص ۵۵۔

(باقی بر صفحہ ۶۴)

اختلافِ مصاحف کے موضوع پر سب سے پہلے موصوف ہی نے قلم اٹھایا اور اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق کے نام سے کتاب مرتب کی۔ ان کے بعد امام ابوالحسن علی بن حمزہ کسائی المتوفی ۱۸۹ھ نے کتاب اختلاف مصاحف اہل المدینۃ واھل الکوفۃ والبصرۃ لکھی۔ اور پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۳) بیضاوی وغیرہ جن کی تفسیریں کشاف سے ماخوذ ہیں اس قرآت کو لحن قرار دیا ہے، اور تعجب احمد بن المنیر الاسکندری المتوفی ۶۸۳ھ پر ہے جس نے الانتصاف میں اس مقام پر ایک حرف نہیں لکھا گو اور مواقع پر خوب کلام کیا ہے۔ لیکن ابوحیان الاندلسی المتوفی ۷۴۵ھ نے اپنی تفسیر البحر المحیط میں ہر مقام پر خوب لکھا ہے اور زمخشری کے اغلاط پر تنبیہ کی ہے۔

ابن عامر اور ابوعمرو دونوں امامِ فن ہیں پھر قرآتِ سبعہ تواتر سے ثابت ہیں۔ قرآن مجید نحویانِ بصرہ کے اصول و قواعد کا پابند نہیں، جیسا رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ویسا ہی قراء نے ضبط کیا، پڑھا اور پڑھایا، اور کبھی ایسی قرآت نہیں کی اور نہ جائز قرار دی جو اصولِ نحو کے اعتبار سے صحیح ہو لیکن وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہو۔ یہ تو شدتِ ضبط کی نہایت قوی دلیل ہے۔ چنانچہ امام لغت حسین بن احمد المعروف با بن خالویہ المتوفی ۳۷۰ھ جو قرآت میں ابن مجاہد کے شاگرد ہیں اعراب ثلاثین سورۃ من القرآن العظیم میں فرماتے ہیں:

یجوز فی النحو مالکٌ یوم الدین بالرفع علی معنی ہو مالک ولا یقرأ بہ لان القرأۃ سنۃ ولا تحمل علی قیاس العربیۃ۔ (اعراب ثلاثین سورۃ طبع قاہرہ ۱۳۶۰ھ صفحہ ۲۴)	نحو کے اعتبار سے مالکِ یوم الدین میں مالک کو مرفوع پڑھنا بھی درست ہے، معنی ہوں گے "ہو مالک" وہ مالک ہے لیکن اس طرح سے پڑھا نہیں جا سکتا کیونکہ قرآت سنت ہے اس کو عربیت کے اعتبار سے روا نہیں رکھا جا سکتا۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

والقرأۃ سنۃ یاخذھا آخرٌ من اوّل ولا تحمل علی قیاس العربیۃ۔ صفحہ ۴۲	اور قرآت سنت ہے اس کو خلف نے سلف سے سیکھا ہے اس کو عربیت کے اعتبار سے پڑھنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

مشہور مستشرق گولڈزیہر نے "مذاہب التفسیر الاسلامی" صفحہ ۵۶ (طبع قاہرہ ۱۳۷۴ھ) میں انہی باتوں کو نقل کر کے اختلافِ مذاہب کی نشان دہی کی ہے۔

زمخشری کا اس کو قلتِ ضبط اور قلتِ درایۃ قرار دینا صحیح نہیں۔ ابوعمرو بن العلاء جیسا امام فن جس کا مرتبہ لغت و نحو میں سیبویہ اور خلیل سے بھی بلند تر ہے اور جو نحاۃِ بصرہ کا متفق علیہ امام ہے (باقی بر صفحہ ۶۵)

امام لغت فرّاء المتوفی ۲۰۷ھ نے اختلاف اھل الکوفہ والبصرة والشام فی المصاحف ترتیب دی[1] اور اس کے بعد بہت سے اہل قلم نے اس موضوع پر تصانیف کیں۔ محدث ابو بکر عبداللہ بن ابی داؤد السجستانی المتوفی ۳۲۷ھ کی کتاب المصاحف، مستشرق آرثر جفری کے مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۵ھ میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔

غریب القرآن پر سب سے پہلی تصنیف

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ابان بن تغلب بجری الکوفی المتوفی ۱۴۱ھ نے جن سے امام مسلم اور ارباب سنن نے روایت کی ہے سب سے پہلے قرآن مجید کے غریب الفاظ کو جمع کیا، اور غریب القرآن کے نام سے کتاب تصنیف کی[2]۔ موصوف کے بعد غریب القرآن کے موضوع پر بہت سے ائمہ لغت نے کتابیں تصنیف کیں لیکن اس موضوع پر فرّاء کے شاگرد ابو عبدالرحمٰن عبداللہ بن یحیٰی الیزیدی المتوفی ۲۳۶ھ جن کو حسب تصریح حافظ عبدالکریم سمعانی، قرآن اور مسائلِ قرآن میں امتیاز خاص حاصل تھا نہایت جامع کتاب تصنیف کی[3] جس میں قرآن مجید کے تمام غریب الفاظ کو مع شواہد بیان کیا ہے یہ کتاب چھ جلدوں میں ہے۔ اس کا نسخہ وزیر جمال الدین القفطی المتوفی ۶۴۶ھ کی نظر سے گذر چکا ہے۔ موصوف اس کے متعلق انباہ الرّواۃ میں رقمطراز ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۴) جن کا مسلک راء متحرک اور لام متحرک میں اظہار کرنا ہے وہ بھی خلاف مسلک روایت کرے۔ یہ ضبط صحیح کی دلیل ہو اور اس سے اس امر پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ وہ اس معاملہ میں تنگ نظر نہ تھے۔ وہ نحویانِ کوفہ کے مسلک کو بھی حق سمجھتے تھے جو ادغام کو جائز قرار دیتے ہیں۔ نیز قرأۃ میں سماع کو حجت اور قرأت کو اصولِ نحو کا پابند نہیں سمجھتے تھے اس اختلاف سے اس حقیقت کا بھی سُراغ لگتا ہے کہ ائمہ فن نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کے وجوہ اور طرز ادا کی حفاظت میں کس احتیاط اور ضبط اور فراخ حوصلگی کا ثبوت دیا ہے جس کی نظیر سے تاریخ عالم قاصر ہے۔

[1] کتاب الفہرست ص ۵۴۔

[2] کتاب الفہرست ص ۳۰۸ و معجم الادباء، یاقوت رومی المتوفی ۶۲۶ھ ج ۱ ص ۳۵، طبع دوم مطبعہ ہندیہ قاہرہ ۱۹۲۳ء

[3] کتاب الانساب: حافظ ابو سعد عبدالکریم سمعانی المتوفی ۵۶۲ھ۔ نسبت یزیدی۔

عبداللہ بن یحییٰ بن المبارک ابو عبدالرحمٰن صنّف کتاباً فی غریب القرآن حسناً فی بابہ ورآیتہ فی ستۃ مجلّدات یستشہد علیٰ کل کلمۃ من القرآن بابیات من الشعر[1]	ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن یحییٰ بن المبارک نے غریب القرآن کے موضوع پر ایک کتاب تصنیف کی جو اپنے موضوع پر عمدہ کتاب ہے اور میں نے اس کو دیکھا ہے وہ چھ جلدوں میں ہے قرآن کے ہر کلمہ پر اشعار کو بطور سند پیش کیا ہے۔

اسی موضوع پر ابن قتیبہ دینوری المتوفی ۲۶۷ھ کی غریب القرآن سید احمد صقر کی تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے اس سے پیشتر موصوف کی کتاب غریب القرآن اور مشکل القرآن دونوں ۱۳۵۵ھ میں قاہرہ سے کتاب القرطین کے نام سے چھپ چکی ہیں۔

غریب القرآن پر سب سے مختصر کتاب

غریب القرآن کے موضوع پر علامہ محمد بن عزیز السجستانی المتوفی ۳۳۰ھ کی کتاب غریب القرآن سب سے مختصر تالیف ہے۔ یہ کتاب کئی مرتبہ قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔ کہنے کو یہ ایک مختصر رسالہ ہے لیکن پندرہ سال کی طویل مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا اس سے ناظرین کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی ایک زمانہ تھا کہ ائمۂ فن قرآن کی لغت کی ترتیب و تدوین میں کیسی محنت کرتے تھے، اور انھیں ایک رسالہ کی تیاری میں کتنا زمانہ لگتا تھا[2]۔

ہندوستان میں اِس موضوع پر سب سے پہلی کتاب

ہندوستان میں لغات القرآن پر سب سے پہلے بارھویں صدی ہجری میں کام ہوا۔ اور شیخ محمد مراد بخاری کشمیری نے اس موضوع پر ایک جامع کتاب لکھی جس کا نام جامع المفردات ہے۔ موصوف کو عربی، فارسی اور ترکی تینوں زبانوں میں یدِطولیٰ حاصل تھا۔ انھوں نے جامع المفردات میں ہر لفظ کے معنی عربی، فارسی اور ترکی تینوں زبانوں میں لکھے ہیں۔ پہلی ترتیب سورتوں پر ہے اور دوسری ترتیب حروف تہجی پر ہے۔ یعنی پہلے سورۂ بقرہ کے الفاظ کو بیان کیا اور اس میں بھی حروف تہجی کا لحاظ رکھا ہے۔ موصوف نے اس کی تالیف سے ۱۱۳۱ھ میں فراغت پائی تھی ــــــ

---

[1] کتاب انباہ الرواۃ ـ ج ۲، ص ۱۵۱،

[2] نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء تالیف ابو البرکات عبدالرحمٰن بن محمد الانباری المتوفی ۵۷۷ھ ص ۳۸۶ طبع مصر ۱۲۹۴ھ

ـــــــــــ ہندوستان میں مفردات القرآن کے موضوع پر یہ اپنی نوعیت کی پہلی اور آخری کتاب ہے جس میں الفاظ قرآن کے معانی تینوں زبانوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب گیارہ سو بیس صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کا ایک مخطوطہ جو فارسی رسم الخط میں ہے، اور ۱۱۶۹ھ کا لکھا ہوا ہے۔ جامع ازہر کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔[1]

پھر اس موضوع پر مولانا حمید الدین فراہی نے عربی زبان میں مفردات القرآن لکھی جو شائع ہو چکی ہے۔

ـــــــــــ اردو زبان میں وقت کے نامور فاضل مولانا محمد عبدالرشید نعمانی نے اس موضوع پر کم و بیش دس بارہ برس کی محنت کے بعد لغات القرآن حرف عین تک چار جلدوں میں مکمل کی تھیں جو ندوۃ المصنفین دھلی سے شائع ہو چکی ہیں۔ پاکستان میں عصر حاضر کے نامور متجدد غلام احمد پرویز نے بادنیٰ تصرف اس سرمایہ کو اپنی کتاب لغات القرآن میں منتقل کر لیا ہے اور مولانا کے گرانقدر ماخذوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے یہاں لین (Lane) کی ڈکشنری مدّ القاموس (An Arabic English Lexicon) کا اضافہ کر دیا جس کی علمی دیانت اور وسعتِ نظر کا یہ عالم ہے کہ مقدمہ کتاب میں اس حقیقت کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ اس بات کو نہ کسی محقق نے تسلیم کیا ہے اور نہ خود میں اس پر یقین رکھتا ہوں یہ بے سرو پا الزام نقل کر ہی دیا ہے کہ تاج العروس سید مرتضیٰ زبیدی کی تالیف نہیں ہے، بلکہ یہ ایک مغربی عالم کی تصنیف ہے جس کا نام معلوم نہیں وہ حج کے لئے جاتے ہوئے قاہرہ میں اُترا اور صحرائے عرب میں کتاب کے ضائع ہونے کے خیال سے تاج العروس سید مرتضیٰ زبیدی کے حوالہ کر گیا حجاز میں اس کا انتقال ہو گیا اور سید مرتضیٰ زبیدی نے اس کو اپنے نام سے شائع کر دیا۔

لین (Lane) نے سید مرتضیٰ زبیدی کی تاج العروس سے جس طرح استفادہ کیا ہے اسی طرح مقدمہ سے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے آغاز کتاب ہی میں اس مغربی عالم کا نام بھی ذکر کیا ہے جو اُن کے شیوخ میں سے تھے اور ان کے اس علمی کارنامہ کو سراہا بھی ہے نیز اس امر کا اعتراف بھی کیا ہے کہ اُن کی شرح میرے پاس موجود ہے۔ اور اکثر جگہ میں نے اس سے فائدہ اٹھایا ہے۔ موصوف کے الفاظ ہیں :

---

[1] فہرس المکتبۃ الازہریۃ ج۔۱۔ ص ۱۷۲ طبع دوم مطبعۃ الازہر ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۲ء۔

ومن اجمع ما کتب علیہ مما سمعت و رأیت شرح شیخنا الامام اللغوی ابی عبداللہ محمد بن الطیب بن محمد الفاسی المتولد سنہ ۱۱۱۰ھ والمتوفی بالمدینۃ المنورۃ سنہ ۱۱۷۰ھ وہو عمدتی فی ہذا الفن والمقلد جیدی العاطل بحلی تقریرہ المستحسن وشرحہ ہذا عندی فی مجلدین ضخمین (تاج العروس، ص ۳)

اور قاموس کی جو سب سے زیادہ جامع شرح لکھی گئی ہے جس کا سماع مجھے بھی حاصل ہے اور میں نے اس کو دیکھا بھی ہے وہ ہمارے شیخ امام لغوی ابو عبداللہ محمد بن طیب بن محمد کی ہے جن کی ولادت فاس میں ۱۱۱۰ھ میں ہوئی اور وفات ۱۱۷۰ھ کے اندر مدینہ میں ہوئی وہی شرح اس فن میں میری اساس ہے اور وہی میری برہنہ گردن کو اپنی پسندیدہ تقریروں کے زیور سے آراستہ کرنے والی ہے اُن کی یہ شرح دو ضخیم جلدوں میں میرے پاس موجود ہے۔

اس تصریح کے بعد یہ الزام نقل کرنا اور یہ کہہ کر کہ اس کے مؤلف کا نام معلوم نہیں ہوا درپردہ اس الزام کی تائید کرتا ہے۔ اور یہ مستشرقین کا عام شیوہ ہے ... اسی طرح سے پطرس بستانی کی محیط المحیط کے حوالے سے بھی کتاب مذکور کو زینت بخشی ہے۔ بستانی وہی لغوی ہے جس نے لفظ مسیح کے معنی یہ بھی کئے ہیں:

والمسیح ایضاً لقب الرب یسوع

اور مسیح یسوع (علیہؑ) رب کا لقب بھی ہے۔

لفظ مسیح کے یہ معنی کسی عرب لغت نویس سے منقول نہیں۔

عبرت کا مقام ہے صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین جو اہلِ زبان اور قرآن کے مخاطب اوّل ہی نہ تھے بلکہ انہی کو یہ فخر حاصل تھا کہ قرآن نے اُن کے لئے رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُمْ وَرَضُوْا عَنْہُ کے الفاظ استعمال کئے۔ انھوں نے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم سے الفاظ قرآن کے جو معانی اور مطالب سمجھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معانی بتائے انھیں نقل کرنا جناب پرویز کی نظر میں موجبِ ندامت اور باعثِ ننگ ہے۔ لین (Lane) اور پطرس بستانی جو اہلِ زبان بھی نہیں مسلمان بھی نہیں اور اہلِ لغت کی نظر میں قابلِ استناد بھی نہیں ان سے الفاظ قرآن کے معانی نقل کرنا اُن کے لئے قابلِ فخر و ناز ہے۔

افسوس کا مقام ہے کہ کبھی مسلمانوں کا وہ زمانہ بھی تھا جب یہود و نصاریٰ تورات و انجیل کے معانی مسلمان علماء سے پوچھنا فخر سمجھتے تھے، اور آج پاکستان کے متجددِ عصر جناب پرویز قرآن کے معانی کی وضاحت کے لئے مستشرقین (جن کی علمی عظمت کا بیان اوپر گذر چکا)

کی دریوزہ گری کو کارنامۂ فخر سمجھتے ہیں۔ اقبال نے سچ فرمایا ہے ؎

وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ یقین ہے کہ معانیِ قرآن پر جب تک لین (Lane) اور بُستانی جیسے مستشرقین کی مہرِ استناد ثبت نہ ہو جائے الفاظ قرآن کی صحیح ترجمانی نہیں ہو سکتی۔
جناب پرویز کا اشہبِ قلم جہاں مولانا نعمانی کی تحقیقات سے آگے بڑھا ہے وہی موصوف کی تحقیقات کا وہ میدان ہے جہاں اسلام کے بلند سے بلند مفسر اور عرب کے بڑے سے بڑے لغوی کا طائرِ خیال بھی پرواز سے عاجز ہے۔

ناسخ و منسوخ پر پہلی تصانیف

دوسری صدی ہجری میں مشہور مفسّر اور فقیہ خراسان مقاتل بن سلیمان المتوفی ۱۵۰ھ اور علامہ حسین بن واقد المروزی المتوفی ۱۵۷ھ نے قرآن مجید کے ناسخ و منسوخ پر قلم اٹھایا اور کتاب الناسخ والمنسوخ لکھیں[1]۔ اس موضوع پر قدماء کی کتابوں میں سے امام نسائی کے

---

[1] کتاب الفہرست ص ۵۱ و ۵۴-۲۔ واضح رہے تذکرہ نگاروں کا یہ بیان ہے کہ علم ناسخ و منسوخ کے موجد اوّل امام شافعیؒ ہیں۔ حافظ عبدالقادر القرشی المتوفی ۷۷۵ھ کا بھی یہی خیال ہے کہ علم ناسخ و منسوخ کی طرف سب سے پہلے امام شافعیؒ نے رہبری کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

یقول الناس ان الشافعی لہ فضل علیٰ کل احدٍ والبیہقی فضلہ علی الشافعی فواللہ ما قال ھٰذا من شمّ توجہ الشافعی وعظمتہ ولسانہ فی العلوم لقد اخرج الشافعی باباً من العلم ما اہتدیٰ الیہ الناس من قبلہ وہو علم الناسخ والمنسوخ (الجواہر المضیئۃ ج ۲ ص ۴۳۲ طبع اوّل حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ)	لوگ کہتے ہیں امام شافعی کا احسان ہر ایک پر ہے۔ بخدا یہ اس کا قول نہیں جس نے امام شافعی کی توجہ کی بُو بھی سونگھ لی اور امام شافعی کی عظمت اور علوم میں اُن کی مہارت کو سمجھا، خدا کی قسم امام شافعی نے علم کا ایک ایسا باب نکالا ہے جس کی طرف اُن سے پہلے کسی کو راہ یابی نہیں ہوئی۔ اور وہ ناسخ و منسوخ کا علم ہے۔

ہمارے مذکورۂ بالا بیان سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ مناقب نگاروں کا یہ خیال قرینِ صحت نہیں اس موضوع پر امام شافعی کی پیدائش سے پہلے ہی

شاگرد ابو جعفر نحاس احمد بن محمد مصری نحوی المتوفی ۳۳۸ھ کی کتاب الناسخ والمنسوخ مطبعۃ السعادۃ مصر سے ۱۳۲۳ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

وجوہ و نظائرِ قرآن پر پہلی تصانیف

اسی زمانہ میں قرآن مجید کے وجوہ و نظائر پر کام ہوا اور مقاتل بن سلیمان اور قاضی مرحبین بن واقد مروزی المتوفی ۱۵۷ھ نے جن سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے اسی موضوع پر کتاب وجوہ القرآن تصنیف کی۔[۱]

متشابہ القرآن پر پہلی کتاب

متشابہ القرآن پر بھی غالباً سب سے پہلے مقاتل بن سلیمان نے کتاب لکھی۔[۲]

حروفِ قرآن پر پہلی کتاب

اسی زمانہ میں قرآن مجید کے حروف پر سب سے پہلے امام ابو عمرو بن العلاء البصری المتوفی ۱۵۱ھ نے جن کا شمار قراء سبعہ میں ہے۔ اور بخاری و مسلم نے اُن سے روایت کی ہے حروف القرآن کے نام سے کتاب تصنیف کی[۳] جس کو ایک زمانہ تک بسند روایت کیا جاتا تھا۔ چنانچہ وزیر جمال الدین القفطی، عبیداللہ بن محمد یزیدی المتوفی ۲۸۴ھ کے تذکرہ میں رقمطراز ہیں:

عبیداللہ بن محمد الیزیدی سمع عبدالرحمٰن بن اخی الاصمعی وروی عن عمہ ابراہیم بن یحییٰ واخیہ احمد بن محمد عن جدہ ابی محمد الیزیدی عن ابی عمرو بن العلاء حروفہ فی القرآن[۴]	عبیداللہ بن محمد یزیدی نے اصمعی کے بھتیجے عبدالرحمٰن سے سماع کیا اور اپنے چچا ابراہیم بن یحییٰ اور اپنے بھائی احمد بن محمد عن جدہ ابی محمد یزیدی کے واسطہ سے ابو عمرو بن العلاء سے اُن کی تالیف حروف القرآن کے راوی ہیں

قراآت پر پہلی تصانیف

اسی طرح قراآت کے موضوع پر بھی غالباً سب سے پہلے ابو عمرو بن العلاء نے کتاب القراآت تصنیف کی۔ اُن کے ہمعصر ابان بن تغلب[۵] اور مقاتل بن سلیمان[۶] نے بھی کتاب القراآت لکھی تھیں۔

۱؎ کتاب الفہرست ص ۲۵۴ و ص ۳۱۹۔
۲؎ کتاب الفہرست ص ۲۵۴ و ۵۵۔
۳؎ کتاب الانساب ورق ۶۰۔
۴؎ انباہ الرواۃ۔ ج ۲ ص ۱۵۳۔
۵؎ کتاب الفہرست ص ۳۰۸۔
۶؎ کتاب الفہرست ص ۲۵۴۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے بغیۃ الوعاۃ میں ہارون بن موسیٰ الاعور کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ موصوف نے سب سے پہلے قرأت پر کتاب تصانیف کی۔ لکھتے ہیں:

وہو اوّل من تتبع وجوہ القرآت والفہا وتتبع الشاذ منہا وبحث علی اسنادہ[1]	اور آپ نے سب سے پہلے وجوہ قرأت کو تلاش کیا اور شواذ کی جستجو کی اور اس کی سندوں سے بحث کی ہے۔

ہارون بن موسیٰ چونکہ نسلاً یہودی تھے اس لئے مشہور مستشرق گولڈزیہر نے اپنی کتاب "مذاہب التفسیر الاسلامی" میں اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے کہ اس فن پر سب سے پہلے ایک یہودی النسل مسلمان نے قلم اٹھایا اور کتاب لکھی، بڑا فخر محسوس کیا ہے[2]۔ جلال الدین سیوطیؒ کو ہارون بن موسیٰ سے پہلے کے مصنفین معلوم نہ ہوسکے، اور انھوں نے ان کو پہلا مصنف قرار دیدیا۔ مستشرق موصوف نے اسی کو منتہائے تحقیق سمجھ لیا، موصوف اگر کتابوں کی طرف مراجعت کرلیتے تو اُن پر یہ حقیقت واضح ہوجاتی کہ ہارون بن موسیٰ کو اس باب میں اوّلیت کا شرف حاصل نہیں۔ اُن کے استاذ ابوعمرو بن العلاء جن سے ہارون بن موسیٰ نے فنِ قرأت کی تحصیل کی تھی[3] اور ان کے شیخ ابان بن تغلب[4] (جیساکہ ذکر گزرچکا) اس فن پر ان سے پہلے کتابیں لکھ چکے تھے، مقاتل بن سلیمان کی کتاب بھی ان سے پیشتر مرتب ہوگئی تھی، سیوطیؒ کو ان کی کتابوں کا علم نہیں تھا، اسی وجہ سے انھوں نے موصوفؒ وجوہِ قرأت پر پہلا مصنف قرار دیا۔ ہر مؤرخ اور تذکرہ نگار اپنے علم کے مطابق لکھتا ہے، چنانچہ علامہ ابوالخیر محمد بن محمد الجزری المتوفی ۸۳۳ھ نے کتاب النشر فی القرأت العشر میں اس موضوع پر پہلا اور قابلِ اعتبار مصنف ابوعبید قاسم بن سلام المتوفی ۲۲۴ھ کو قرار دیا ہے[5]، حالانکہ ان سے پیشتر امام کسائی نے اس موضوع پر کتاب لکھی تھی[6] جن کے ثقہ اور قابلِ وثوق ہونے میں کسے کلام ہوسکتا ہے، قراء سبعہ میں ساتویں امام ہیں۔ اور اسی طرح سے غایۃ النہا

---

[1] بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ ص ۴۰۶ طبع اول مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۶ھ۔

[2] تہذیب التہذیب: حافظ ابن حجر عسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ۔ ج ۱۱ ص ۱۴ طبع اوّل حیدرآباد دکن ۱۳۲۷ھ۔

[3] مذاہب التفسیر الاسلامی: ترجمہ عبدالحلیم نجار، ص ۵۶، طبع قاہرہ ۱۳۷۳ھ۔

[4] تاریخ بغداد از ابوبکر خطیب بغدادی المتوفی ۴۶۳ھ۔ ج ۱۴ ص ۲۔ طبع قاہرہ۔

[5] کتاب النشر۔

[6] کتاب الفہرست ص ۹۸۔

میں امام ابو عمر حفص بن عمر دوری المتوفی ۲۴۸ھ کے متعلق لکھتے ہیں:

اوّل من جمع القراءات[1] (موصوف نے سب سے پہلے قرائت کو جمع کیا)

یہ محقق کا کام ہے کہ تحقیق کرکے صحیح نتیجہ کو پہنچے۔

احکام القرآن پر پہلی تصنیف

اسی زمانہ میں احکام القرآن کے موضوع پر سب سے پہلے محمد بن السائب کلبی المتوفی ۱۴۶ھ نے غالباً سب سے پہلے کتاب احکام القرآن لکھی[2]۔ یہ اپنے کذب کی وجہ سے روایتِ حدیث میں محدثین کے یہاں ناقابلِ اعتبار ہے اس لئے اس کو حسنِ قبول حاصل نہ ہوا۔ اس موضوع پر پہلا معتبر مصنف امام محمد بن ادریس الشافعی المتوفی ۲۰۴ھ کو قرار دیا گیا ہے۔ جس کی وجہ غالباً اس موضوع پر اُن کی کتاب کی شہرت ہے۔ یہ شہرۂ آفاق کتاب سید عزت العطار کی مساعی اور محدث ناقد شیخ محمد زاہد کوثری کی تصحیح و تعلیقات کے ساتھ قاہرہ سے ۱۹۵۱ء میں شائع ہو چکی ہے۔ واضح رہے یہ کتاب امام شافعیؒ کی تصنیفات سے نہیں ہے۔ یہ حافظ ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی المتوفی ۴۵۸ھ کی تالیف ہے۔ موصوف نے احکام سے متعلقہ آیات کی تشریح و توضیح کو امام شافعیؒ کی تصانیف سے یکجا کرکے احکام القرآن کا نام دیدیا جو آج بھی اسی مناسبت کی وجہ سے احکام القرآن للامام الشافعی کے نام سے یاد کی جاتی ہے اس کے برعکس اُن کے ہمعصر حافظ یحییٰ بن آدم قرشی المتوفی ۲۰۳ھ نے اس موضوع پر دو کتابیں تصنیف کی تھیں۔ ایک کا نام احکام القرآن ہے اور دوسری کتاب ایجاب التمسک باحکام القرآن کے نام سے موسوم ہے۔ لہٰذا اس باب میں بھی اوّلیت کا سہرہ حافظ یحییٰ بن آدم قرشی کے سر ہے[3]۔ اُن کے بعد اس موضوع پر نامور ائمۂ فن نے نہایت عمدہ تصانیف یادگار چھوڑیں۔

ہندوستان میں احکام القرآن پر پہلی تصنیف

ہندوستان میں اس موضوع پر سب سے پہلے ملّا جیون احمد بن ابی سعید صالحی امیٹھوی المتوفی ۱۱۳۰ھ نے التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیۃ مع تعریفات المسائل الفقہیۃ تالیف کی جس میں قرآن مجید کی کم و بیش پانچ سو آیتوں کی تشریح و توضیح حنفی نقطۂ نگاہ سے

۱؎ غایۃ النہایہ از شمس الدین محمد جزری المتوفی ۸۳۳ھ۔ ج ۱ ص ۲۵۵۔ مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء۔

۲؎ کتاب الفہرست ص ۵۷۔

۳؎ ملاحظہ ہو کتاب الفہرست ص ۵۷۔

کی ہے اور لطف یہ ہے کہ یہ موصوف کی دورِ طالبعلمی کی تصنیف ہے۔ سب سے پہلے یہ کتاب حکیم عبدالمجید دہلوی کے فرزند حکیم عبدالماجد کی مساعی اور اہتمام سے کلکتہ میں اس طرح سے چھپی تھی کہ اس کا ایک ثلث مطبع طبی اور بقیہ دو ثلث مطبع اخوان الصفا محلہ مصری گنج کلکتہ میں ۱۲۶۳ھ / ۱۸۴۷ء میں چھپ کر مکمل ہوا۔ یہ کتاب بڑی تقطیع کے ۶۱۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ خاتمۂ کتاب میں ملاجیون کا وہ بیان بھی طبع ہوا ہے جس میں موصوف نے آغاز سال تصنیف و تکمیل کو بیان کیا ہے جو ہدیۂ ناظرین ہے، لکھتے ہیں:

یقول الفقیر الی اللہ الغنی احمد المدعو جیون (جیون) ابن ابی سعید بن عبداللہ بن عبدالرزاق بن خاصہ خدا الحنفی المکی قد شرعت فی تسوید تفسیر الآیات الشرعیۃ فی البلدۃ الطیبۃ امیٹھی حین قرأت الحسامی بسنۃ الف اربعۃ وستین وسنی یومئذ ستۃ عشر سنۃ فرغت منہ سنۃ الف وتسعۃ وستین فی البلد المبارکۃ المذکورۃ حین قرأت شرح مطالع الانوار سنی یومئذ احد وعشرون سنۃ ثم بعد از منۃ قد صححتہ بالنظر الثانی حین الدرس فی بلدۃ امیٹھی سنۃ الف وخمس و سبعین وسنی یومئذ سبعۃ وعشرون سنۃ الحمد للہ علی نوالہ والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

فقیر الی اللہ الغنی احمد (جو جیون کے نام سے پکارا جاتا ہے) بن ابی سعید بن عبداللہ بن عبدالرزاق بن خاصہ خدا حنفی مکی عرض پرداز ہے کہ میں نے آیاتِ شریفہ کی تفسیر امیٹھ شہر میں لکھنا شروع کی تھی۔ یہ ۱۰۶۴ھ کا واقعہ ہے۔ جب میں حسامی پڑھتا تھا اور سولہ [16] برس کا تھا۔ اور ۱۰۶۹ھ میں بلد مذکور میں اس سے فراغت پائی جس وقت میں شرح مطالع الانوار پڑھتا تھا کاروانِ عمر اس وقت اکیسویں [21] منزل طے کر رہا تھا۔ پھر کچھ زمانہ کے بعد ۱۰۷۵ھ میں امیٹھ کے اندر درس کے زمانے میں نظر ثانی کر کے اس کی صحت کی اور اس وقت میں ستائیس سال کا تھا۔

والحمد للہ رب العالمین
والصلوٰۃ والسلام
علی رسولہ محمد وآلہ
واصحابہ اجمعین۔

اس کتاب کا اردو میں ترجمہ بھی مالک مطبع غوثیہ کلکتہ کے چھوٹے بھائی حاجی عبدالکریم خان خاکی الائچی پوری نے کیا تھا جو کلکتہ سے دو [2] مرتبہ شائع ہو چکا ہے۔ اس ترجمہ کا نام

مواہب المرام فی تفسیر الاحکام ۱۲ھ المعروف تفسیر فتح الکریم ہے۔ دوسری مرتبہ یہ ترجمہ ۱۳۱۹ھ میں مطبع غوثیہ کلکتہ سے شائع ہوا تھا۔ یہ بڑی تقطیع کے ۶۷۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

اجزائے قرآن پر تصانیف

اسی زمانے (دوسری صدی ہجری) میں اجزائے قرآن پر کام کا آغاز ہوا۔ اور اس فن پر پہلے قرا، سبعہ میں سے امام ابو عمارہ حمزة بن حبیب کوفی المتوفی ۱۵۸ھ نے کتاب اسباع القرآن[1] اور امام نافع بن عبدالرحمٰن مدنی المتوفی ۱۶۹ھ نے کتاب العواشر تصنیف کیں[2]، اور محمد بن السائب کلبی نے کتاب تقسیم القران لکھی[3]۔

وقف و ابتداء پر پہلی تصانیف

اسی طرح وقف و ابتداء کے موضوع پر کام کا آغاز بھی انہی ایام میں ہوا۔ چنانچہ حمزة بن حبیب نے کتاب الوقف والابتداء لکھی[4]۔ اور وقف تام کے موضوع پر امام نافع بن عبدالرحمٰن نے کتاب وقف التمام تصنیف کی[5]، پھر وقف و ابتداء کے موضوع پر امام کسائی کے استاد شیخ محمد بن علی الرواسی نے جن کو نحویانِ کوفہ کے مسلک پر کتاب لکھنے میں اوّلیت کا شرف حاصل ہے۔ اس فن پر دو چھوٹی بڑی کتابیں کتاب الوقف والابتداء الکبیر اور کتاب الوقف والابتداء الصغیر لکھیں[6]۔ شیخ رواسی کی کتاب معانی القرآن کا چرچا تو ابن الندیم کے زمانے تک تھا[7]۔ اور اُن کے بعد بہت سے علماء نے اس موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔

متشابہ آیات پر پہلی تصنیف

دوسری صدی ہجری میں امام ابوالحسن علی بن حمزہ کسائی المتوفی ۱۸۹ھ نے جو قرّا، سبعہ میں ساتویں امام ہیں، سب سے پہلے متشابہ آیتوں پر کام کرنے کی طرح ڈالی۔ اور اس موضوع پر کتاب علم آیات المتشابہات یادگار چھوڑی۔ اس کا ذکر سیوطیؒ نے کتاب الاتقان میں بھی کیا ہے۔

فرقِ باطلہ کی تردید میں پہلی تصانیف

دوسری صدی ہجری میں محدث حرم حافظ ابو محمد سفیان بن عیینہ کوفی المتوفی ۱۹۸ھ

---

[1] کتاب الفہرست ص ۵۵۔
[2] 〃 〃 ص ۵۶۔
[3] 〃 〃 ص ۱۴۰۔
[4] 〃 〃 ص ۵۴۔
[5] کتاب الفہرست ص ۵۴۔
[6] کتاب معجم الادباء۔ ج ۲، ص ۴۲۔
[7] کتاب الفہرست ص ۹۶۔

نے جن سے ارباب صحاح نے روایت کی ہے غالباً سب سے پہلے فرق باطلہ کی تردید میں قلم اٹھایا، اور کتاب جوابات القرآن تصنیف[1] کی پھر اس موضوع پر علامہ قطرب ابو علی محمد بن المستنیر المتوفی ۲۰۶ھ نے کتاب لکھی جس کا نام فیما سئل عنہ الملحدون من آی القرآن[2] ہے۔

اُن کے بعد اس موضوع پر عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ دینوری المتوفی ۲۶۷ھ نے تاویل مشکل القرآن لکھی۔ جس میں آیاتِ قرآنیہ کی روشنی میں فرق باطلہ کی خوب تردید کی ہے۔ یہ کتاب سید احمد صقر کی تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ ۱۳۷۳ھ میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔

اعراب و معانیِ قرآن پر پہلی تصنیف

دوسری صدی ہجری میں قرآن مجید کے اعراب و معانی پر سب سے پہلے ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ المتوفی ۲۱۰ھ نے کتاب لکھی۔ اس موضوع پر سب سے جامع کتاب ابو عبید قاسم بن سلام المتوفی ۲۲۴ھ کی ہے۔ چنانچہ حافظ ابو بکر احمد بن علی بغدادی المتوفی ۴۶۳ھ تاریخ بغداد میں رقمطراز ہیں:

ان اوّل من صنّف فی ذلک من اہل اللغۃ ابو عبیدۃ معمر بن المثنی ثم قطرب بن المستنیر ثم الاخفش وصنّف من الکوفیین الکسائی ثم الفرّاء فجمع ابو عبید کتبہم وجاد فیہ الآثار و اسانیدہا وتفاسیر الصحابۃ والتابعین والفقہاء[3]	سب سے پہلے معانی قرآن پر اہل لغت میں ابو عبیدہ نے کتاب تصنیف کی پھر قطرب بن مستنیر اور پھر اخفش نے کتابیں لکھیں، اور کوفیوں میں سے کسائی نے لکھی اور پھر فراء نے کتاب تالیف کی اور ابو عبید نے اُن کی کتابوں کو جمع کر دیا اور اس میں آثار اور اُن کی سندیں صحابہ، تابعین اور فقہاء کی تفسیروں کو اچھی طرح سے بیان کیا ہے۔

اسی موضوع پر ابو عبدالرحمٰن یونس ضبی[4] المتوفی ۱۸۲ھ اور شیخ علی رواسی[5] نے بھی کتابیں لکھی تھیں۔

---

[1] کتاب الفہرست ص ۵۲۔
[2] " " ص ۵۷ و ۷۹۔
[3] تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۴۰۵۔
[4] کتاب الفہرست ص ۶۳۔
[5] " " ص ۵۱۔

معانیِ قرآن کا لفظ قدماء کی اصطلاح میں اعراب مجاز اصطلاحی تاویل لفظ غریب کی تشریح اور تفسیر سب کو شامل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ابوعبیدہ معمر بن المثنی المتوفی ۲۰۹ھ کی کتاب مجاز القرآن کے متعلق سیوطیؒ نے بغیۃ الوعاۃ[۱] میں تصریح کی ہے کہ وہ غریب القرآن میں ہے۔ اور زجاج نحوی علامہ ابواسحاق ابراہیم سری المتوفی ۳۱۰ھ کی تفسیر قرآن معانی القرآن سے بھی موسوم ہے[۲]۔ ابوعبیدہ کی کتاب مجاز القرآن کی جلد اوّل ۱۳۷۴ھ میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے امام لغت فراء کی کتاب معانی القرآن کی پہلی جلد دارالکتب المصریہ قاہرہ سے ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء میں شائع ہو گئی ہے۔

اسی موضوع پر علامہ حسین بن احمد المعروف بابن خالویہ المتوفی ۳۷۰ھ کی کتاب اعراب ثلاثین سورۃ من القرآن العظیم بھی دارالکتب المصریۃ قاہرہ سے ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء میں شائع ہو چکی ہے۔

مصادر القرآن پر پہلی تصنیف

دوسری صدی ہجری کے اختتام پر یا تیسری صدی ہجری کے اوائل میں قرآن مجید کے مصادر اور جمع و تثنیہ پر کام کا آغاز ہوا۔ اور سب سے پہلے اس موضوع پر امیرالمؤمنین فی النحو یحییٰ بن زیاد فراء المتوفی ۲۰۷ھ نے کتاب الجمع والتثنیۃ فی القرآن اور کتاب المصادر فی القرآن[۳] کے نام سے دو جداگانہ کتابیں تصنیف کیں۔

لغات القرآن پر پہلی تصانیف

اسی زمانہ میں علامہ ہیثم بن عدی طائی کوفی المتوفی ۲۰۷ھ اور استاد سیبویہ ابوزید سعید بن زید انصاری[۴] المتوفی ۲۱۵ھ نے لغات القرآن لکھیں۔ لغات لغت کی جمع ہے۔ یہ لفظ عربی زبان میں ڈکشنری کے معنی میں نہیں آتا بلکہ بولی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ قدماء کے یہاں جو کتابیں اس نام سے موسوم ہیں اُن کا موضوع قبائلِ عرب کے ان الفاظ سے بحث کرنا ہے جنھیں قرآن مجید نے استعمال کیا ہے۔ معنی الفاظ کے لئے عربی میں مفردات کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

اسمائے منافقین پر پہلی تصنیف

تیسری صدی ہجری میں ابوالحسن علی بن محمد المدائنی المتوفی ۲۲۴ھ نے ایک نئے موضوع پر کام کیا اور منافقین

---

[۱] بغیۃ الوعاۃ ص ۲۹۵

[۲] کشف الظنون۔ ج ۱، کالم نمبر ۴۴۸۔

[۳] کتاب الفہرست ص ۱۰۰۔

[۴] 〃 〃 ص ۵۳۔

اور آیاتِ قرآنی کا مذاق اڑانے والوں کے ناموں پر کتابیں لکھیں جو کتاب تسمیۃ المنافقین و من نزل القرآن فیہ منہم و من غیرہم اور کتاب تسمیۃ الذین یؤذون النبی صلی اللہ علیہ وسلم و تسمیۃ المستہزئین الذین جعلوا القرآن عضین[۱] ہے۔

اقسام القرآن پر پہلی تصنیف

اسی تیسری صدی ہجری میں امام کسائی کے نامور شاگرد عبداللہ بن احمد المعروف بابن ذکوان المتوفی ۲۴۲ھ نے سب سے پہلے قرآن مجید کی قسموں اور ان کے جوابات پر کتاب تصنیف کی، جس کا نام اقسام القرآن وجوابہا ہے[۲]

ہندوستان میں اس موضوع پر پہلی تصنیف

ہندوستان میں اس موضوع پر مولانا حمید الدین فراہی نے الامعان فی اقسام القرآن لکھی تھی، جو عرصہ ہوا شائع ہو چکی ہے۔

دیگر علومِ قرآنی پر پہلی تصانیف

امامِ قرأت ابو عمر حفص بن عمر دوری المتوفی ۲۴۶ھ نے سب سے پہلے "ما اتفقت الفاظہ و معانیہ من القرآن" لکھی[۳]

ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المتوفی ۲۵۵ھ نے قرآن مجید کے نظم و ترتیب اور اعجاز پر کتاب نظم القرآن تصنیف کی اور دوسری کتاب مسائل القرآن لکھی[۴]۔

امام ابن ماجہ کے شیخ اور عالمِ بصرہ حافظ ابو زید عمر بن شبہ نمری المتوفی ۲۶۲ھ نے کتاب ما یستعجم الناس فیہ من القرآن تصنیف کی[۵]۔

علامہ عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ دینوری المتوفی ۲۶۷ھ نے آداب القرأۃ تصنیف کی[۶]۔

امامِ لغت ابو العباس محمد بن یزید المبرد المتوفی ۲۸۵ھ نے "ما اتفقت الفاظہ واختلفت معانیہ من القرآن" لکھی[۷]۔

سجود القرآن پر پہلی تصنیف

مشہور حافظ الحدیث ابو اسحاق ابراہیم بن محمد الحربی المتوفی ۲۸۵ھ نے غالباً سب سے پہلے قرآن مجید کے

۱۔ کتاب الفہرست ص ۱۴۷۔

۲۔ غایۃ النہایہ ج ۱، ص ۴۰۵۔

۳۔ کتاب الفہرست ص ۵۵۔

۴۔ 〃 〃 ص ۵۷۔

۵۔ کتاب الفہرست ص ۱۶۳۔

۶۔ کشف الظنون۔ ج ۱۔ کالم نمبر ۴۳۔

۷۔ کتاب الفہرست۔ ص ۵۵۔

سجدوں پر کتاب تصنیف کی جس کا نام سجود القرآن ہے[1]

ضمائر القرآن پر پہلی تصنیف امامِ لغت ابو علی احمد بن جعفر دینوری المتوفی ۲۸۹ھ نے سب سے پہلے ضمائر القرآن پر کتاب لکھی۔ یہ کتاب فراء کی معانی القرآن سے ماخوذ ہے۔ شیخ ابو بکر محمد بن الحسن الزبیدی المتوفی ۳۷۹ھ کتاب طبقات النحویین واللغویین میں رقمطراز ہیں:

لہٗ کتاب مختصر فی ضمائر القرآن استخرجہ من کتاب المعانی للفراء۔[2]	موصوف کا ضمائر القرآن میں ایک مختصر رسالہ ہے جو فراء کی کتاب المعانی سے ماخوذ ہے۔

اعجاز القرآن پر پہلی تصنیف تیسری صدی ہجری کے خاتمہ پر مشہور نحوی محمد بن یزید الواسطی المتوفی ۳۰۶ھ نے سب سے پہلے قرآن مجید کے اعجاز پر کتاب تصنیف کی جو اعجاز القرآن فی نظمہ کے نام سے مشہور ہے۔[3]

علومِ قرآن

غرض تیسری صدی ہجری میں قرآن مجید کے مختلف علوم وفنون پر بکثرت کتابیں لکھی گئیں، اور پھر عہد بعہد اس میں ترقی ہوتی گئی۔ اگرچہ قدماء کی اکثر تصانیف آج ناپید ہیں لیکن اور کتابیں جو اُن کے بعد قریب تر زمانہ میں لکھی گئیں۔ ان تصانیف کا بہت کچھ سرمایہ ان میں موجود ہے۔

تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی ہجری کے اوائل کی بعض کتابوں کے ناموں اور تذکرہ نگاروں کی اس تصریح سے کہ یہ علومِ قرآن میں ہیں اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ علومِ قرآن غالباً یکجا بحث کا آغاز اسی زمانہ میں ہوا تھا۔ گو وہ اتنے وسیع پیمانے پر نہ ہوا ہو جیسا کہ زرکشی کی کتاب البرہان اور سیوطی کی کتاب الاتقان میں ہمیں نظر آتا ہے۔ لیکن علومِ قرآن کے موضوع اور مباحث پر یکجا بحث کے آغاز کی داغ بیل اسی زمانے میں پڑ چکی تھی غالباً سب سے پہلے علامہ ابو بکر محمد بن خلف المحوّلی المتوفی ۳۰۹ھ نے علومِ قرآن پر ۲۷ جزؤں میں

---

[1] کشف الظنون، ج ۲ کالم نمبر ۱۴۲۴۔
[2] کتاب طبقات النحویین واللغویین ص ۲۳۴ طبع قاہرہ ۱۹۵۴ء۔
[3] کتاب الفہرست ص ۵۷
[4] معجم الادباء ج ۷، ص ۱۰۵

کتاب لکھی جو الحاوی فی علوم القرآن کے نام سے موسوم ہے۔

چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں نامور حافظ الحدیث محمد بن اسحاق صاغانی کے شاگرد اور محمد بن فارس لغوی کے استاد حافظ احمد بن جعفر المعروف بابن المنادی المتوفی ۳۳۶ھ نے علوم قرآن پر قلم اٹھایا اور قرآن مجید کے گوناگوں علوم پر کم و بیش چارسو مستقل کتابیں لکھیں اور ان میں ایسی نادر اور مفید معلومات جمع کیں جو بڑی بڑی کتابوں میں نہیں ملتیں۔ مشہور مؤرخ عبدالرحمٰن بن الجوزی المتوفی ۵۹۷ھ کتاب المنتظم فی تاریخ الامم میں رقمطراز ہیں:

نقلت من خط ابی یوسف القزوینی قال ابوالحسین بن المنادی من القراء المجودین واصحاب الحدیث الکبار ولهٗ فی علوم القرآن اربعمائة کتاب ونیف واربعون کتابا اعرف منها احد وعشرون کتاباً او ودنها وسمعت بالباقی ..... قال مؤلف الکتاب وقد وقع الیّ من مصنفاته قطعة بخطه وفیها من الفوائد مالا یکاد یوجد فی کتاب[1]۔	میں نے ابو یوسف قزوینی کے نوشتہ سے نقل کیا ہو کہ اُن کا بیان ہے کہ ابوالحسین بن المنادی جو بہنایت جید قاریوں اور بلند پایہ محدثین میں سے تھے، انھوں نے علوم قرآن پر چارسو چالیس سے اوپر کتابیں لکھی تھیں کم وبیش اکیس[21] کتابوں سے تو میں واقف ہوں، باقی کے متعلق میں نے سُنا ہے..... مؤلف کتاب (ابن الجوزی) کہتا ہے اُن کی تصانیف میں سے اُن کے ہاتھ کے لکھے ہوئے چند ٹکڑے میری نظر سے گذرے اُن میں ایسے فوائد مجھے ملے جو قریب قریب دوسری کتابوں میں نہیں پائے جاتے ہیں۔

کاش ابن الجوزیؒ کو موصوف کی کتابیں مل جائیں تو علوم قرآن پر کام کی نوعیت ہی کچھ اور ہوتی۔ اور علامہ زرکشیؒ کے قلم سے یہ الفاظ نہ نکلتے:

لما کانت علوم القرآن لاتنحصر ومعانیه لاتستقصی وجبت العنایة بالقدر الممکن ومما فات المتقدمین وضع کتاب یشتمل علی انواع علومه کما وضع الناس	چونکہ علوم قرآن خارج از شمار ہیں اور اس کے معانی بھی شمار سے باہر ہیں اس لئے ان میں سے جتنا ہو سکے اس پر توجہ کرنا ضروری ہے۔ متقدمین میں سے جو امور انجام دینے سے رہ گئے

[1] کتاب المنتظم، ج ۶، ص ۳۵۸، حیدرآباد دکن ۱۳۵۷ھ۔

ذٰلک بالنسبۃ الی علم الحدیث۔	منجملہ اُن کے ایک یہ امر بھی ہے کہ انھوں نے

انواعِ علومِ قرآن پر کوئی کتاب تالیف نہیں کی جس طرح علماء نے فن حدیث کے مصطلحات پر کیں۔
اور سیوطیؒ بھی یہ نہ لکھتے:

ولقد کنت فی زمان الطلب اتعجب من المتقدمین اذلم یدوّنوا کتاباً فی انواع علوم القرآن کما وضعوا ذٰلک بالنسبۃ الی علم الحدیث۔	میں زمانۂ طالب علمی سے متقدمین کی اس بات پر بڑا تعجب کرتا تھا کہ انھوں نے علوم قرآن پر کوئی کتاب مرتب نہیں کی جس طرح سے کہ انھوں نے علم حدیث کے متعلق کتابیں لکھیں۔

ابن المنادی نے قرآن کے علوم پر جتنی کتابیں لکھی ہیں اگر علومِ قرآن کی ہر نوع پر چار چار کتابیں بھی فرض کرلی جائیں تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ چوتھی صدی ہجری میں علوم قرآن کی کم ازکم سو اصناف پر تنہا ابن المنادی نے وہ کام کردیا جو پھر نہ ہوسکا۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اصولِ حدیث کا فن زیادہ وسیع نہیں یہ ایک مختصر فن ہے۔ قرآن مجید مخزنِ علوم و معارف ہے۔ اس کے علوم بھی بے پایاں ہیں، اس کے اہم علوم کی تعداد بھی کچھ کم نہیں، پھر اُن کا دائرہ بھی نہایت وسیع ہے۔ ان علوم میں ایسا اختصار جیسا علومِ حدیث میں ممکن ہے اگرنا ممکن نہیں تو دشوار تر ضرور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متاخرین میں سے زرکشی اور سیوطی نے علومِ قرآن کو سمیٹنے کی بڑی سعی کی ہے تاہم وہ بھی ان علوم کو دو جلدوں سے کم میں نہیں سمیٹ سکے۔

پانچویں صدی ہجری میں ابونصر محمد بن احمد بن علی المروزی الحنفی المتوفی ۴۸۴ھ نے اس موضوع پر دو کتابیں التذکرہ لاہل التبصرہ اور المعوّل لکھیں۔ ان دونوں کتابوں کے متعلق حافظ عبدالکریم سمعانی نے کتاب المذیل میں تصریح کی ہے کہ یہ علوم قرآن میں ہیں[2]۔ آج یہ نہیں ملتیں اس لئے نہیں بتایا جاسکتا کہ ان کتابوں میں کون کون سے اہم مباحث اور علوم سے بحث کی گئی ہے۔

انھی ایام میں امامِ لغت راغب اصفہانی المتوفی ۵۰۲ھ نے اپنی تفسیر کا ایک مقدمہ لکھا اس میں بھی علومِ قرآن سے بحث کی ہے جو مختصر ہونے کے باوجود نہایت مفید معلومات پر

---

[1] البرہان، ج ۱ ص ۹۔ [2] کتاب المذیل بحوالہ معجم الادباء ج ۶ ص ۳۳۹۔

مشتمل ہے، اور مقدمۃ التفسیر کے نام سے تنزیہ القرآن عن المطاعن کے ساتھ قاہرہ سے شائع ہوچکا ہے اور اب کراچی سے مفردات القرآن للراغب کے ساتھ شائع ہوا ہے۔

چھٹی صدی ہجری میں نامور مفسر علامہ ابن جوزی المتوفی ۵۹۷ھ نے جن کا شمار حفاظ حدیث میں ہے علوم قرآن پر فنون الافنان فی علوم القرآن تصنیف کی اس کتاب کا فوٹو سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کراچی میں موجود ہے اور ہماری نظر سے گذر چکا ہے بظاہر یہ فوٹو کامل نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن جتنا یہاں موجود ہے وہ بھی دو سو صفحات سے کم نہیں ہے۔

اس کتاب میں بلاشبہ وہ تنوع اور جامعیت نہیں ہے جو علامہ زرکشی کی کتاب البرہان اور محدث سیوطی کی الاتقان فی علوم القرآن میں ہے، لیکن اس کی خوبی کیا کم ہے کہ اس میں اختصار کے باوجود بعض اہم مباحث کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ کتاب الافنان کی تالیف کے زمانہ میں علامہ ابن جوزی کے پیش نظر مذکورہ بالا کتابوں میں سے کوئی کتاب نہ تھی۔

جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ انھوں نے قدماء کی اس موضوع پر مذکورۂ بالا کتابوں میں سے کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا، اور نہ محدّث موصوف نے اس امر کا کہیں دعویٰ کیا ہے کہ علوم قرآن پر یہ پہلی کتاب ہے، جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو قدماء کے اس موضوع پر کارناموں کا علم تھا، مگر اُن کی کتابیں نظر سے نہیں گذری تھیں لہٰذا ان کا تذکرہ نہیں کیا۔

علوم قرآن پر قدماء کے کارناموں سے اگر صرف نظر کرلی جائے تو بلاشبہ ابن الجوزی رح کو اس فن کا جامع اوّل کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ فنون الافنان میں کسی اور فن سے بحث نہیں ہے۔ اس کا موضوع علوم قرآن ہیں، اور یہ کتاب اسلامی کتب خانوں میں محفوظ ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ پانچویں صدی ہجری تک اس فن کو جس قدر ترقی ہونی چاہئے تھی وہ نہیں ہوئی۔ اس کے وجوہ و اسباب میں سے دو نہایت اہم سبب حسب ذیل ہیں:-

(۱) قدماء کے دور میں علوم قرآن کی ہر نوع پر جداگانہ کتابیں لکھی گئی تھیں۔ اس لئے بلاشبہ قرآن کے ہر موضوع پہ بڑا کام ہوا اور فن کمال کو پہنچا۔ لیکن یکجا بحث کے اعتبار سے جیسی ترقی درکار تھی وہ نہیں ہوئی۔ کیوں کہ قدماء نے جب یکجا بحث کا آغاز کیا تو محض اشاروں کنایوں پر اکتفاء کیا اور تفصیل سے گریز کیا۔

(۲) متقدمین میں سے جن علماء نے علوم قرآن پر بحث کی اور مباحث کو یک جا کیا ان میں سے ایک کو دوسرے کی کتاب نہیں ملی یہی امر بظاہر متاخرین علماء کی غلط فہمی کا باعث بنا اور انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ علوم قرآن پر من حیث المجموع کام نہیں ہوا۔

متاخرین علماء نے متقدمین کی انواع علوم پر مستقل تصانیف سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ مجمل مقامات پر تفصیل اور تفصیل کی جگہ اختصار سے کام لیا۔ اور ہر موضوع پر منتشر اور مفید معلومات کا جو اضافہ کیا اس سے ہر نوع میں توسع اور تنوع پیدا ہو گیا۔ اور متاخرین کے دور میں یہ فن بحیثیت کے اعتبار سے بھی درجۂ کمال کو پہنچ گیا۔

سیوطیؒ کا زمانہ وہ زمانہ تھا جب کہ علوم قرآن پر بڑا کام ہو چکا تھا۔ مفصل اور مختصر متعدد کتابیں مرتب ہو چکی تھیں، لہٰذا اس فن پر معلومات کا سرمایہ ان کو مل گیا، اور وہ فرطِ جوش میں اتقان اور افنان کو دریا اور قطرہ سے تشبیہ دے گئے جو مبالغہ سے خالی نہیں۔

ساتویں صدی ہجری میں حافظ العصر شہاب الدین ابو شامہ عبد الرحمٰن مقدسی المتوفی ۶۶۵ھ نے علوم قرآن پر کتاب تالیف کی جس کا نام المرشد الوجیز فی علوم القرآن العزیز ہے۔ اس کا مخطوطہ مکتبہ البدیریہ (بیت المقدس) میں محفوظ ہے۔ نیز اسکوریال کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے[1]

کتاب البرہان کی تالیف کے زمانہ میں محدّث زرکشی کے پیش نظر ابن الجوزیؒ کی کتاب الافنان اور حافظ ابو شامہ کی کتاب الوجیز دونوں رہی ہیں۔ لیکن موصوف نے ان پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔ غالباً اسی وجہ سے سیوطیؒ نے بھی اُن کو اہمیت نہیں دی۔

آٹھویں صدی ہجری میں علّامہ بدرالدین زرکشی المتوفی ۷۹۴ھ نے البرہان فی علوم القرآن نامی کتاب لکھی، اور ۴۷ انواعِ علوم قرآن سے اس میں بحث کی۔ یہ کتاب اس موضوع پر نہایت کامیاب تالیف ہے۔ اور سیوطیؒ کی کتاب الاتقان فی علوم القرآن کی اساس اور بنیاد یہی کتاب ہے جو چار ضخیم جلدوں میں قاہرہ سے شائع ہو گئی ہے۔

نویں صدی ہجری میں جلال الدین عبد الرحمٰن بلقینی شافعی المتوفی ۸۲۴ھ نے قرآن مجید کے علوم پر مواقع العلوم من مواقع النجوم لکھی۔

---

[1] فہرست مخطوطات مکتبہ اسکوریال طبع پیرس ۱۹۲۵ء۔

پھر اس موضوع پر محی الدین محمد بن سلیمان کافیجی حنفی المتوفی ۸۵۶ھ نے التیسیر فی علم التفسیر لکھی۔ ۸۷۲ھ میں سیوطیؒ نے اپنی مبسوط تفسیر مجمع البحرین ومطلع البدرین کا مقدمہ لکھا جس میں علوم قرآن سے بحث کی اور اسی کا نام التحبیر فی علوم التفسیر رکھا۔ اس میں موصوف نے قرآن مجید کے ایک سو دو[102] علوم پر تبصرہ کیا ہے۔ اس کتاب کی اصل اور بنیاد علامہ بلقینی کی کتاب مواقع العلوم ہے۔ اس کے دو مخطوطے جامع ازھر (قاہرہ) کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں[1]۔

اس کتاب کی تالیف کے بعد سیوطیؒ کو جب علامہ زرکشی کی کتاب البرہان کا علم ہوا اور وہ کتاب ان کو مل گئی تو موصوف نے اس کو سامنے رکھ کر از سر نو مجمع البحرین کا مقدمہ لکھنا شروع کیا جو ۸۷۳ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچا یہی مقدمہ الاتقان فی علوم القرآن کے نام سے عالم میں مشہور ہے۔

علوم قرآن پر علامہ بدر الدین زرکشیؒ کی کتاب البرہان ہی ایک ایسی کتاب ہے جس کی جامعیت، افادیت، اہمیت اور عظمت کو سیوطیؒ نے تسلیم کیا ہے۔ حاجی خلیفہ کشف الظنون میں لکھتے ہیں:

الاتقان فی علوم القرآن .... للشیخ جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی المتوفی ۹۱۱ھ دھو اشبہ آثارہ وافیدہا ذکر فیہ تصنیف شیخہ الکافیجی واستصغرہ ومواقع العلوم للبلقینی واستقلہ ثم انہ وجد البرہان للزرکشی کتاباً جامعاً بعد تصنیفہ التحبیر فاستأنف زاد علیہ الی ثمانین نوعاً وجعلہ مقدمۃ لتفسیرہ الکبیر الذی شرع فیہ وسماہ مجمع البحرین[2]۔

اتقان فی علوم القرآن .... شیخ جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی تالیف ہے۔ اور اُن کے کارناموں میں زیادہ نمایاں اور سب سے زیادہ مفید کتاب ہے۔ اس میں اپنے شیخ کافیجی کی کتاب کا ذکر کیا ہے اور اس کو بہت کمتر سمجھا ہے۔ شیخ بلقینی کی کتاب مواقع العلوم کا بھی ذکر کیا ہے اور اس کو بھی کمتر گردانا ہے[2]۔ موصوف کو التحبیر کی تالیف کے بعد زرکشی کی جامع کتاب ملی تو از سر نو کتاب لکھنا شروع کی اور اس پر اتنا اضافہ کیا کہ انواع علوم کی تعداد اسی تک پہنچ گئی اور اس کو اپنی عظیم الشان تفسیر جس کو شروع کر رکھا تھا اور جو مجمع البحرین کے نام سے موسوم ہے، کا مقدمہ بنا دیا۔

---

[1] فہرس المکتبۃ الازہریۃ ج ۱ ص ۱۶۸۔ طبع ۱۳۷۱ھ۔

[2] حاجی خلیفہ کا یہ کہنا کہ موصوف نے مواقع العلوم کو بھی کمتر تالیف گردانا ہے سیوطیؒ کی تصریح کے خلاف ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

رأیتہ تالیفاً لطیفاً ومجموعاً ظریفاً ذا ترتیب وتقریر | اس کو میں نے دیکھا یہ اس موضوع پر قابلِ قدر

[3] یہ حاشیہ ص ۸۴ پر ملاحظہ فرمائیں۔

(باقی بر ص ۸۴)

سیوطیؒ نے زرکشی کی کتاب البرہان کو نہایت خوش اسلوبی سے الاتقان میں سمیٹ لیا ہے۔

حاجی خلیفہ کا بیان ہے :-

والسیوطی ادرجہ فی اتقانہ ۔	اور سیوطیؒ نے اس کو اتقان میں درج کر دیا ہے

سیوطیؒ کا علمی دنیا پر یہ احسان ہمیشہ یادگار رہے گا کہ اس نے زرکشیؒ کی گوشۂ گمنامی میں پڑی ہوئی کتاب کو الاتقان میں ذکر کر کے علمی دنیا کو اس سے روشناس کرایا اور اس کو ہمیشہ کے لئے زندہ جاوید بنا دیا۔ اس حقیقت کا اعتراف کتاب البرہان کے مرتب محمد ابوالفضل ابراہیم نے حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے :

هذا الكتاب لم يكن معروفاً عند الباحثين ولا متداولاً بين الطلاب والدارسين، عدا قلة من المشغوفين بمعرفة النوادر ورواد المكتبات .... حتى جاء جلال الدين السيوطي ووضع كتابه الاتقان فدل الناس في مقدمته عليه واشاد به وعده اصلاً من الاصول التي بنى عليها كتابه وتاسى طريقته وتقيل مذهبه وسار في الدرب الذي رسمه ونقل كثيرا من فصوله مرة معزوة اليه ومرة بدون عزو وان كان فيما نقل عنه اقتضب الكلام اقتضاباً واختصره اختصاراً وبهذا ظفر كتاب الاتقان بمنزلة مرموقة عند العلماء د	یہ کتاب بحث کرنے والوں میں معروف نہ تھی اور اساتذہ اور طلبہ میں متداول نہ تھی بجز چند شائقین نوادر اور متلاشیان کتب کے کوئی اس سے واقف نہ تھا .... تا آنکہ جلال الدین سیوطی آئے اور انھوں نے الاتقان لکھی۔ اس کے مقدمہ میں لوگوں کو اس کی طرف رہنمائی کی۔ اور اس کی تعریف کر کے مشہور کر دیا۔ اور ان بنیادی کتابوں میں سے ہے جن پر اپنی کتاب کی بنیاد رکھی اور اس کو اصل الاصول بنایا اسی کے طریقہ کی اقتدا کی، اسی کے طرز روش کو اختیار کیا اور اسی موضوع پر کام کیا جس کو اس نے قلمبند کیا تھا۔ اور اس کی بہت سی فصلیں کبھی بحوالہ اور کبھی بلا حوالہ درج کتاب کیں

(بقیہ حاشیہ ص ۸۳)

وتنویع وتحبیر (الاتقان۔ ج ۱ ص ۳، طبع مصر ۱۳۱۷ھ)	اور عمدہ تالیف تھی۔ اسلوب بیان، تقسیم ابواب، اور ترتیب مضامین سب خوب تھا۔

۳؎ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون۔ ج ۱ کالم نمبر ۸۔

غدا مرجعا للباحثين حقبۃ من الزمان	گو اس سے جو کلام نقل کیا وہ ٹکڑے ٹکڑے کرکے
وظل کتاب البرہان متواریاً عن العیان	نقل کیا ہے اور مختصر کرکے لکھا ہے۔ اس وجہ سے
مطموراً فی زوایا النسیان[1]	کتاب الاتقان کو یہ کامیابی نصیب ہوئی کہ وہ

علماء کی منظورِ نظر بن گئی۔ اور ایک زمانہ تک اہل تحقیق کا مرجع بنی رہی۔ اور کتاب البرہان نظروں سے اوجھل رہی اور گوشۂ گمنامی میں پڑی رہی۔

سیوطیؒ نے کتاب الاتقان میں زرکشی کی کتاب پر ۳۳ انواعِ علوم کا اضافہ کیا۔ اور اس طرح قرآن مجید کے اسّی علوم سے بحث کی، اور اس امر کی صراحت بھی کردی کہ انواعِ علوم کو بعض اصناف کے ضمن میں ذکر کرکے اختصار سے کام لیا۔ اگر ہر نوع پر جداگانہ بحث کی جاتی تو انواعِ علوم کی تعداد تین سو سے متجاوز ہو جاتی، فرماتے ہیں:

فہذہ ثمانون نوعاً علی سبیل الادماج	کئی کئی نوعوں کو یکجا بیان کیا ہے تو یہ اسّی
ولو نوعتہ باعتبار ما ادمجتہ فی ضمنہا	انواع ہوئیں۔ اور اگر ہر نوع کو جدا جدا بیان کیا جاتا
لزادت علی الثلاثمائۃ[2]	تو تین سو سے زیادہ نوعیں بن جاتیں۔

سیوطیؒ نے جن اسّی انواعِ علوم کا الاتقان میں تذکرہ کیا ہے اُن کے متعلق بھی اہل نظر کی رائے یہ ہے کہ بعض ایسی انواعِ علوم کو جن کا تعلق براہِ راست علومِ قرآن سے نہیں ہے سیوطیؒ نے ان کو بھی انواعِ علومِ قرآن سے شمار کیا ہے۔ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں:

علم الایجاز والاطناب ذکرہ من فروع	علم ایجاز و اطناب کو موصوف نے علم تفسیر کے
علم التفسیر ولا یخفی انہ من مباحث علم	فروع میں ذکر کیا ہے اور یہ امر مخفی نہیں کہ یہ
البلاغۃ فلا وجہ بجعلہ فرعاً من فروع	مباحث علم بلاغت میں سے ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ
علم التفسیر الا انہ التزم تسمیتہ ما اوردہ	نہیں ہے کہ اس کو علم تفسیر کے فروع میں سے
السیوطی فی اتقانہ من الانواع علماً۔	قرار دیا جائے مگر سیوطیؒ نے اس امر کا التزام

کر لیا ہے کہ اتقان میں جتنی انواع کو بیان کیا ان میں سے ہر ایک کو ایک علم کے نام سے موسوم کیا کرے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سیوطیؒ کی الاتقان ہر اعتبار سے زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن سے جامع تر، مفید تر اور مقبول تر کتاب ہی

---

[1] مقدمہ کتاب البرہان فی علوم القرآن ص ۱۳، طبع قاہرہ ۱۳۷۶ھ [2] الاتقان ج ۱، ص ۷۔

نہیں ہے بلکہ علوم قرآن کا دائرۃ المعارف ہے۔ مؤلفِ کتاب سے بہتر کس کی رائے ہوسکتی ہے ؂

تصنیف را مصنف نیکو کند بیان،

سیوطیؒ فرماتے ہیں:

لما وقفت علی ھذا الکتاب ازددت بہ سروراً وحمدت اللہ کثیراً وقوی العزم علی ابراز ما اضمرتہ وشددت الحزم فی انشاء التصنیف الذی قصدتہ فوضعت ھذا الکتاب العلی الشان الجلی البرہان الکثیر الفوائد والاتقان و رتبت انواعہ ترتیباً انسب من ترتیب البرہان وادمجت بعض الانواع فی بعض و فصلت ما حقہ ان یبان وزدتہ علی ما فیہ من الفوائد والفرائد والقواعد والشوارد ما تشنف الاذان وسمیتہ بالاتقان فی علوم القرآن۔

جب میں نے اس کتاب کو دیکھ لیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں نے خدا کا بڑا شکر ادا کیا۔ میرا عزم ان خیالات کے اظہار پر اور پختہ ہوگیا جو میرے دل و دماغ میں موجود تھے۔ اور جس کتاب کی تیاری کا خیال میرے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا اس کو نہایت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوگیا۔ آخر کار میں نے یہ بلند مرتبت اور عظیم الشان کتاب تیار کی جو بڑے فوائد کی حامل اور ٹھوس کتاب ہے۔ میں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب البرہان سے زیادہ عمدہ طریقہ پر کی ہے اور بعض انواع کو بعض کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اور جو وضاحت طلب تھیں ان کو جداگانہ اور مستقل نوع بنادیا اور اس میں اصول، فوائد اور بیش بہا منتشر معلومات کو جمع کرکے چار چاند لگائے اور اس کا نام الاتقان فی علوم القرآن رکھا۔

سیوطیؒ نے الاتقان میں سینکڑوں منتشر اہم، مفید اور نادر معلومات جمع کی ہیں جن سے کتاب البرہان یکسر خالی ہے۔ البرہان فی علوم القرآن قاہرہ سے چار ضخیم جلدوں میں چھپ کر منظر عام پر آچکی ہے، ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ دونوں کتابیں اتحاد موضوع کے باوجود باہم کس قدر مختلف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اتقان جس کی شہرت عالمگیر ہوچکی ہے اپنی افادیت اور جامعیت کی وجہ سے ہر دور میں مقبول رہی ہے۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ جو مصنف کثرت سے کتابیں لکھتے ہیں ان سے غلطیاں بھی بہت ہوتی ہیں۔ کیونکہ لکھنے کے بعد اس کے دیکھنے کی انھیں فرصت نہیں ملتی یہی وجہ ہے کہ سیوطیؒ کے یہاں بھی بعض نہایت فاحش غلطیاں نظر آتی ہیں۔ الاتقان

بھی اس قسم کی غلطیوں سے خالی نہیں۔ شیخ محمد زاہد کوثری مقدمہ ذیل طبقات الحفاظ میں لکھتے ہیں :

الاتقان فی علوم القرآن۔ وجلہ من البرہان للبدر الزرکشی وھذا کتاب جلیل جداً الاان السیوطی اغفل مواطن الفائدۃ منہ وتابعہ فی اوہامہ الظاہرۃ کقولہ فی اسباب النزول ان عثمان بن مظعون شرب الخمر فی عہد عمر الخ مع انہ ممن حرم الخمر علی نفسہ فی الجاہلیۃ والاسلام ومات قبل التحریم فی اول الھجرۃ بالمدینۃ وھو اول من دفن فیہا من المسلمین وکل ذلک فی غایۃ الشہرۃ[1] بل الذی شرب ھو قدامۃ بن مظعون الی غیر ذلک سوی مالہ من الاوہام فیہ وغیر ماحشدہ فیہ من الاخبار من غیر تمحیص مما یتمسک بہ خصوم الکتاب الکریم[2]

الاتقان فی علوم القرآن۔ وہ تمام تر بدرالدین زرکشی کی کتاب البرہان سے ماخوذ ہے۔ اور یہ اس موضوع پر جلیل القدر کتاب ہے۔ مگر سیوطیؒ نے اس کے مفید تر مقامات کو نظر انداز کر دیا ہے اور کھلی کھلی غلطیوں میں بھی اُن کی اتباع کر گئے ہیں جیسے اسباب النزول کی بحث میں یہ بات نقل کرنا کہ حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ نے عہد فاروقی میں شراب پی۔ باوجودیکہ حضرت عثمان بن مظعون ان لوگوں میں سے تھے جو زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں میں اپنے اوپر شراب حرام کئے ہوئے تھے۔ نیز ان صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے تھے جو شراب کی حرمت سے پہلے وفات پا چکے تھے اور وہ پہلے مسلمان تھے جو مدینہ میں دفن ہوئے تھے۔ یہ تمام باتیں نہایت مشہور ہیں۔ جس نے شراب پی تھی وہ حضرت قدامہ بن مظعون رضی اللہ عنہ تھے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی غلطیاں ہیں۔ بہت سی ایسی روایات بغیر تحقیق اس میں بھر دی ہیں جن سے دشمنانِ قرآن استدلال کرتے ہیں

[1] تعجب ہے محمد ابوالفضل ابراہیم جس نے کتاب البرہان کو ایڈٹ کیا ہے اس نے بھی بدرالدین زرکشی کی اس فاحش غلطی پر حواشی میں تنبیہ نہیں کی۔ ملاحظہ ہو البرہان فی علوم القرآن، طبع اول قاھرہ سنہ ۱۳۷۶ھ۔ ج ۱ ص ۲۸۔

[2] مقدمہ ذیل طبقات الحفاظ۔ ص ۹

ہم نے سیوطیؒ کے تاریخی اور علمی اغلاط سے بحث نہیں کی، گو کرنے کا اصل کام یہی تھا مگر یہ فرصت کا کام تھا، اور اس کا لطف بھی اسی وقت تھا جب کتاب عربی میں چھپتی اس لئے ہم نے ان چیزوں سے تعرض نہیں کیا۔

یہ شہرۂ آفاق کتاب سب سے پہلے ہندوستان میں مولوی بشیرالدین اور نورالحق کی تصحیح کے ساتھ کلکتہ سے ۱۲۷۱ھ ۱۸۵۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ پھر ۱۲۷۹ھ میں مصر سے شائع ہوئی۔ اور شوال ۱۲۸۰ھ میں محمد حسین خاں مہتمم مطبع مصطفائی دہلی نے مولوی محمد اسد علی اسلام آبادی کی تصحیح کے ساتھ مطبع احمدی امو جان دہلی سے چھپوا کر شائع کی۔ خاتمۃ الطبع میں کلکتہ سے شائع شدہ نسخہ کے متعلق اعلان کیا ہے کہ اس میں بہت سے اغلاط ہیں۔ یہ نسخہ متوسط تقطیع کے پانچ سو اسی صفحات پر مشتمل ہے۔ پھر یہ کتاب مصر سے بکثرت چھپی۔

یہ بھی عجیب حسنِ اتفاق ہے کہ جس طرح الاتقان سب سے پہلے ہندوستان کے اندر چھپی، اسی طرح اس کتاب کا غالباً سب سے پہلے ترجمہ بھی اردو زبان میں ہوا۔ اور مولوی محمد حلیم انصاری ردولوی مرحوم نے اس کا ترجمہ نہایت محنت اور جانفشانی سے کیا۔ جو ۱۹۰۸ء میں فیض بخش اسٹیم پریس فیروز پور شہر سے ۲ ضخیم جلدوں میں شائع ہو چکا ہے اور اب نہیں ملتا۔

الاتقان کی افادیت کے پیش نظر اس کا ترجمہ اردو میں شائع کرنے کی تجویز زیر غور آئی، اردو میں اس کا ترجمہ پہلے سے موجود تھا۔ اسی ترجمہ کو جا بجا اصل سے ملا کر دیکھا تو متن و ترجمہ اور حاصلِ متن ترجمہ میں زیادہ بُعد نہیں پایا۔ اس لئے اس کتاب کے از سر نو ترجمہ کی احتیاج نہیں سمجھی۔ لیکن اُن کے ترجمہ میں جو بعض خامیاں رہ گئی تھیں ان سے صرفِ نظر کرنا بھی کتاب کی افادیت کو ختم کرنے کے مترادف تھا۔ لہٰذا ہم نے محمد حلیم انصاریؒ کے ترجمہ کو برقرار رکھا، اور ترجمہ میں جہاں ضرورت سمجھی وہاں تغیر و تبدّل سے گریز نہیں کیا، اس تغیر و تبدل اور اصلاح کی نوعیت حسب ذیل ہے:

۱۔ جہاں ترجمہ غلط تھا اس کو صحیح کر دیا۔

۲۔ ترجمہ جہاں بھی خلاف محاورہ نظر آیا اسے بامحاورہ کر دیا۔

۳۔ مترجم نے جہاں کتاب کے نام کو مصنف کا نام اور مصنف کے نام کو کتاب کا نام سمجھا اس کو درست کر دیا۔

۴۔ فنِ قرأت کی مصطلحات میں فن سے ناواقفیت کی وجہ سے ترجمانی ٹھیک نہیں ہوسکی تھی اس کی اصلاح کر دی۔

۵۔ بعض پیراگراف کے سمجھنے میں مترجم سے غلطی ہوئی تھی ایسے مقامات پر ان کا ازسرنو ترجمہ کر دیا۔

قارئین کی سہولت کے لئے کتاب میں جن باتوں کا خیال رکھا گیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ مترجم کے مختصر وضاحتی فقروں کو قوسین ( ) میں لکھ دیا ہے۔

۲۔ مسلسل عبارت میں پیراگراف بنائے ہیں۔

۳۔ جن مقامات پر مصطلحاتِ فن کی تشریح اور وضاحت ناگزیر تھی وہاں اُن کی وضاحت کر دی ہے۔

۴۔ کتابوں اور مصنفوں کے ناموں کی صحت کا ہر جگہ خیال رکھا ہے۔

۵۔ عنوانات میں اختصار سے کام لیا ہے۔

واضح رہے کہ سیوطیؒ کی الاتقان کے بعد بھی علوم قرآن پر کام کا سلسلہ قائم رہا ہے۔ دسویں صدی ہجری میں شیخ عبدالوہاب شعرانی المتوفی سنہ ۹۷۳ھ نے علومِ قرآن پر سنہ ۹۳۲ھ میں الجوھر المصون والسر المرقوم فیما تنتجہ الخلوۃ من الاسرار والعلوم لکھی۔ جس میں قرآن مجید کے تین ہزار علوم کو بیان کیا اور اُن پر تبصرہ کیا ہے[1]

بارھویں صدی ہجری کے اوائل میں محدث ابن عقیلہ جمال الدین محمد بن احمد مکی المتوفی سنہ ۱۱۵۰ھ نے علومِ قرآن پر کام کیا، اور الاحسان فی علوم القرآن لکھی، جس سے سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ اپنے ماخذوں میں اس کا بھی نام لیا ہے۔ موصوف کے الفاظ ہیں:

الاحسان فی علوم القرآن لشیخ مشائخنا محمد بن احمد بن عقیلہ[2]	الاحسان فی علوم القرآن ہمارے استاذ الاساتذہ محمد بن احمد بن عقیلہ کی تالیف ہے۔

سید عزت العطار نے احکام القرآن للامام الشافعیؒ کے مقدمہ میں اس کا نام

---

[1] المیزان الکبریٰ: عبدالوہاب شعرانی، طبع مصر، ص ۱۱ کشف الظنون، ج ۱، کالم نمبر ۶۱۹۔

[2] مقدمہ تاج العروس، ص ۴: طبع مصر سنہ ۱۳۰۶ھ۔

زیادۃ الاحسان فی علوم القرآن نقل کیا ہے، اور یہ بھی بتایا ہے کہ یہ الاتقان کی تلخیص ہے۔ اور اس پر بقدر نصف علوم یعنی چالیس علوم کا اضافہ بھی ہے۔ اس کا مخطوطہ استنبول میں علی پاشا الحکیم کے کتب خانہ میں محفوظ ہے[۱]۔

اسی زمانہ میں شیخ محمد آفندی ازمیری المتوفی ۱۱۶۰ھ نے اس موضوع پر بدائع البرہان فی علوم القرآن لکھی[۲]۔

ہندوستان میں اس موضوع پر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی المتوفی ۱۱۷۶ھ نے فارسی میں الفوز الکبیر فی علوم التفسیر لکھی جس کا عربی اور اردو دونوں زبانوں میں ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ یہ قرآن فہمی کے اصول پر نہایت مختصر، مفید اور اہم کتاب ہے۔

چودھویں صدی ہجری میں مولانا معین الدین کاظمی کڑوی المتوفی ۱۳۰۴ھ نے ۱۲۸۴ھ میں جلاء الاذہان فی علوم القرآن فارسی زبان میں لکھی جو تمامتر فوز الکبیر اور الاتقان سے ماخوذ ہے۔ اس میں ایک جدت اور خوبی یہ ہے کہ موصوف نے آخر میں ہر سورۃ کا نام، مکی، مدنی کی تفصیل، کلمات کا شمار، حروف کی تعداد، رکوع کا شمار، نقشہ اور جدول میں سمجھایا ہے۔ یہ کتاب متوسط تقطیع کے ایک سو پچاس صفحات پر مشتمل ہے، اور مطبع نولکشور لکھنؤ سے ۱۲۹۲ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

اسی زمانہ ۱۲۹۰ھ میں نواب صدیق حسن خاں نے اپنی عربی تفسیر فتح البیان فی مقاصد القرآن کا مقدمہ فارسی میں لکھا، یہ مقدمہ بھی فوز الکبیر اور کشف الظنون سے ماخوذ ہے، اور بڑی تقطیع کے ۱۲۶ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ ۱۲۹۱ھ میں مطبع نظامی کانپور سے شائع ہو چکا ہے۔

۱؎ مقدمہ احکام القرآن، ص ۱۲۔

۲؎ ایضاح المکنون فی الذیل علیٰ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون: اسماعیل پاشا۔ ج ۱، کالم نمبر ۱۷۱ طبع استنبول ۱۳۶۴ھ۔

الاتقان
فی
عُلوم القرآن

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

صلی اللہ علی سیّدنا محمدٍ و آلہٖ وصحبہٖ وسلم

شیخ امام عالم علامہ محقق و مدقق حافظ حدیث و مجتہد شیخ الاسلام والمسلمین ابوالفضل عبدالرحمٰن بن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابوالمناقب ابوبکر السیوطی الشافعی رح فرماتے ہیں "تمام تعریفیں اس خدا کے لئے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندوں اہل دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اس کتاب میں علم و حکمت کی عجیب و غریب باتیں ہیں۔ عرب میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے نظم عبارت کا خیال کیا جائے تو بیحد شیریں ہے اور بنی نوع انسان سے خطاب کرنے میں اس کی بلاغت بے مثل ہے۔ وہ کتاب کیا ہے؟ قرآن عربی جس میں کسی طرح کی کجی اور خرابی کا کوئی دخل نہیں ہے۔ وہ کسی کی بنائی ہوئی نہیں ہے۔ اور نہ اس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے اور میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اس خدا کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں وہ یکتا ہے اور اپنا کوئی شریک و مثیل نہیں رکھتا۔ وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اس کے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے۔ اور اس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جھک گئی ہیں۔ اور میں اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے مبعوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دے کر بھیجا۔ خدا ان پر اور ان کی آل و اصحاب کرام پر ایسی رحمت و سلامتی نازل فرمائے جو روز قیامت تک دائم و قائم رہنے والی ہو۔

بعد حمد و نعت واضح رہے کہ علم ایک ناپیداکنار سمندر ہے جس کی تھاہ معلوم نہیں کی جا سکتی۔ اور ایک ایسی سر بفلک پہاڑ کی چوٹی ہے جس کو سر نہیں کیا جا سکتا۔ جس نے علم کو سمیٹنے کا ارادہ کیا اور اس کی تہ تک پہنچنا چاہا وہ ناکام

رہا جس نے علم کے اقسام کو شمار کرنا چاہا وہ بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ اور کیونکر ہو سکتا تھا جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے فرما دیا ہے وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا ۔ تم کو علم کا بہت تھوڑا حصہ دیا گیا ہے ہماری یہ کتاب (قرآن مجید) تمام علوم کا سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر علم کو اس میں سمو دیا ہے اور ہدایت اور گمراہی دونوں باتوں کو اس میں نہایت وضاحت سے بیان فرما دیا ہے۔ چنانچہ تم دیکھتے ہو کہ ہر ایک فن کا ماہر اسی سے مدد لیتا ہے اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اس سے احکام کا استنباط کرتا ہے اور حلال و حرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے۔ نحوی اسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط اور صحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے۔ اور علم معانی و بیان کا ماہر بھی اسی کی روش اور اسی کے اسلوب سے بلاغت کے اصول سیکھتا اور کلام کو بلاغت کے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ گذشتہ قوموں کی تواریخ اس میں موجود ہے۔ اور عبرت اور موعظت کا ایک ذخیرہ ہے جس سے اہلِ دل اور صاحبِ نظر اشخاص عبرت و نصیحت حاصل کرتے ہیں۔ اور مؤرخین اسلوبِ تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار علوم اس میں موجود ہیں جن کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر اس کے الفاظ کی شیرینی اور طرز بیان کی بے مثل خوبی ایسی ہے جسے دیکھ کر عقلِ انسانی حیران و ششدر رہ جاتی ہے۔ اور دل خود بخود اس کی طرف کھنچا جاتا ہے۔ اس کے ترتیب کلام کا اعجاز صاف صاف بتا رہا ہے کہ بجز علام الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہو سکتا۔

مجھے طالبعلمی کے زمانہ میں اس امر پر بڑی حیرت اور تعجب ہوتا تھا کہ متقدمین علماء نے علوم حدیث پر تو بہت سی کتابیں لکھیں اور علوم قرآن پر کوئی کتاب نہیں لکھی۔

اتفاقاً ایک دن میں نے اپنے استاد اور شیخ علامۂ زمان ابو عبد اللہ محی الدین الکافیجی کو یہ فرماتے سنا کہ انہوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے کہ ویسی کتاب آج تک کبھی نہیں لکھی گئی۔ مجھے شوق پیدا ہوا اور میں نے ان سے اسے لے کر نقل کر لیا۔ یہ ایک مختصر سا رسالہ تھا کہ اس میں صرف دو باب تھے۔ پہلا باب تفسیر، تاویل، قرآن، سورت اور آیت کے معانی کے بیان میں۔ اور دوسرا باب تفسیر بالرائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر ان دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور متعلم کے آداب مذکور تھے۔ اس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور راہِ منزلِ مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اس سے نہ مل سکا۔ اس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علم بردار دین مطلبی علم الدین بلقینی قاضی القضاۃ نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے پتا دیا جس کا نام مواقع العلوم من مواقع النجوم تھا۔ اس کو میں نے دیکھا۔ اس موضوع پر قابلِ قدر اور عمدہ تالیف تھی۔ اسلوب بیان، تقسیم ابواب اور ترتیب مضامین سب خوب تھا۔ علامہ مؤلف اس کے دیباچہ میں حسبِ ذیل سبب تالیف لکھتے ہیں:۔

"امام شافعی رحمۃ اللہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اس مکالمہ میں

قرآن مجید کے بعض علوم کا ذکر ہے۔ اور اس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہر زمانہ کے علماء نے علوم حدیث پر بہت سی تالیفات یادگار چھوڑی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ امام شافعی رح کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی متن قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں۔ یا اس کے راویوں سے متعلق ہیں۔ اور اس کے اہل فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعیں خود ہی مکمل اور اس کے علوم آپ ہی کامل ہیں اس لئے میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ میں اس تالیف میں ان تمام باتوں کو بیان کروں گا جو میرے علم کے مطابق قرآن مجید میں موجود ہیں جن انواع علوم کا ذکر قرآن میں ملتا ہے وہ چند امور میں منحصر ہیں۔

اول مواقع نزول اس کے اوقات اور وقائع کا بیان۔ اس میں بارہ نوعیں ہیں۔ مکی۔ مدنی۔ سفری۔ حضری۔ لیلی۔ نہاری۔ صیفی۔ شتائی۔ فراشی۔ اسباب نزول۔ جو پہلے نازل ہوئی۔ اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی

دوم سند کا بیان۔ اس کی چھ قسمیں ہیں۔ متواتر۔ آحاد۔ شاذ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قرائتیں۔ رواۃ۔ حفاظ۔

سوم ادا کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں۔ وقف۔ ابتداء۔ امالہ۔ مد۔ تخفیف ہمزہ اور ادغام۔

چہارم الفاظ کے بیان میں۔ اس کی سات قسمیں ہیں۔ غریب۔ معرب۔ مجاز۔ مشترک۔ مترادف۔ استعارہ اور تشبیہ۔

پنجم احکام سے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان۔ اور اس کی چودہ قسمیں ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہنا ہو۔ عام مخصوص۔ وہ عام جس سے خاص مراد ہوتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ عام ہے جو قرآن میں وارد ہوا اس نے سنت کی تخصیص کر دی (۲) وہ عام حدیث میں آیا اور اس نے کتاب اللہ کی تخصیص کر دی۔ مجمل۔ مبین۔ مئول۔ مفہوم مطلق۔ مقید۔ ناسخ۔ منسوخ۔ اور ناسخ و منسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معین مدت تک عمل کیا گیا ہو اور ان پر عمل کرنے والا کوئی مکلف شخص رہا ہو۔

ششم ان معانی کا بیان جو الفاظ سے متعلق ہیں۔ اور یہ پانچ نوع کے ہیں۔ فصل۔ وصل۔ ایجاز۔ اطناب اور قصر۔ اور یہ سب مل کر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں۔ جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں۔ یعنی اسماء۔ کنیتیں۔ القاب اور مبہمات۔ اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے۔"

قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد انہوں نے مذکورہ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر ان کا بیان اس قدر ناکافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس کا نام التحبیر فی علوم التفسیر رکھا۔ اس کتاب میں میں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو ان پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اسی کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے۔ میں

نے اس کتاب کے دیباچہ میں حمد و نعت کے بعد یہ لکھا تھا:۔

عالم میں علوم کی تعداد اور اشاعت اتنی زیادہ ہے کہ ان سب کی غایت ایک ناپیدا کنار سمندر کی تھاہ ہے جس کو پالینا آسان نہیں۔ اور ایک ایسے سر بفلک پہاڑ کی چوٹی ہے جس کو سر کرنا بس سے باہر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر بعد میں آنے والے عالم کو شہر علم کے دروازوں میں سے کوئی نہ کوئی ایسا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہیں ہوا ہے۔ انہی علوم میں سے جن کی ترتیب و تدوین متقدمین نے نہیں کی تھی اور اب اس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب و زینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحات حدیث کے سمجھنا چاہئے اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانۂ حال میں کسی نے بھی مدوّن نہیں کیا تھا۔ یہاں تک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قرعۂ فال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینی رح کے نام نکلا۔ اور انہوں نے اس علم کو اپنی کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم میں مدوّن کیا۔ اس کے اصول اور مبادی کی تنقیح کی اور ان کو انواع و اقسام پر مرتب کیا۔ مگر وہ اس کام کو اعلیٰ مرتبہ پر سرانجام نہ کر سکے گو کہ انہوں نے پچاس سے اوپر نوعیں بنائیں اور ان کو چھ قسموں پر مرتب کیا۔ ہر نوع پر خوب کلام کیا اور عمدہ بحث کی ہے۔ اور اپنی کتاب کی ترتیب اور اس کی انواع کی تقسیم میں بہت کچھ محنت اٹھائی۔ لیکن جیسا کہ ابو السعادات ابن الاثیر نے النہایہ کے مقدمہ میں لکھا ہے:۔

"ہر ایک بندی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی نئے کام کو چھیڑتا ہے جیسے کہ اس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو، بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے۔ میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سُجھائیں جو اب تک کوری تھیں۔ اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی۔ چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں انشاءاللہ اس فن کے تمام بکھرے ہوئے مسئلوں کو اور تمام فوائد کو جمع کروں گا۔ اور اس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلک تحریر میں پرو کر رہوں گا۔ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے۔ لیکن اس کے بکھرے ہوئے جواہرآبدار کی ذریعہ اور تفسیر و حدیث کے دو فنون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اوّلیت کا رتبہ ملے گا۔ جب وہ کتاب مکمل و مدوّن ہو کر عالم ظہور میں جلوہ گر اور طالبین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اس کا نام "التحبیر فی علوم التفسیر" رکھا۔ اور دیباچہ کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی ہے:۔

۱۔ مکّی (وہ آیتیں جو مکہ میں نازل ہوئیں)

۲۔ مدنی (وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا)

۳۔ حضری (وہ آیتیں جن کا نزول شہر میں ہوا)

۴۔ سفری (وہ آیتیں جو سفر میں اتریں)

۵۔ نہاری (وہ آیتیں جو دن میں اتریں)

۶۔ لیلی۔ (وہ آیتیں جو رات میں نازل ہوئیں)

۷۔ صیفی (وہ آیات جو موسم گرما میں اتری ہیں)

۸۔ شتائی (وہ آیتیں جو موسم سرما میں نازل ہوئیں)

۱۰۱-ان لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا۔

۱۰۲-ادتاریخ۔

یہاں پر کتاب التحبیر کا دیباچہ ختم ہوگیا۔ اور یہ کتاب بفضل خدا سے ۸۷۲ھ میں تمام ہوئی۔ اور جن صاحب نے اس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھے۔ پھر اس کے بعد میرے دل میں خیال آیا کہ میں ایک اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسوط، جامع اور مرتب تالیف کردوں جس میں شمار وا عداد کا طریقہ اختیار کرکے جہاں تک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی جمع آوری میں جدوجہد سے کام لوں۔ مجھے اس امر کا احساس تھا کہ میں اس راہ کا پہلا مسافر ہوں۔ اس لئے بڑا تردد تھا چنانچہ کبھی قدم آگے بڑھاتا اور کبھی پیچھے ہٹاتا تھا۔ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدرالدین محمد بن عبداللہ زرکشی جو متاخرین علماء میں ہمارے احباب شافعیہ میں ایک جید عالم ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کی ہے۔ اور اس کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا ہے۔ میں نے بہت جلد یہ کتاب ان سے منگا کر دیکھی۔ اور اس کے مطالب پر عبور حاصل کیا۔ میں نے دیکھا تو مؤلف ممدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا:۔

"چونکہ علوم قرآن خارج از حصر و شمار اور اس کے معانی اندازہ و قیاس سے باہر ہیں اس لئے ان میں سے جتنا ہو سکے اس پر توجہ کرنا ضروری ہے متقدمین سے جو امور انجام دینے رہ گئے منجملہ ان کے ایک امر یہ بھی ہے کہ انہوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں کی۔ اور جس طرح لوگوں نے فن حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات اور اس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی۔ لہٰذا میں نے خدا سے مدد چاہی۔ اور اس کا ہزار ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی۔ میں نے ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھی۔ اور اگلے لوگوں نے فنون قرآن اور اس کے نکات و مطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے ان سب کو اس میں جمع کیا۔ میں نے اس کتاب میں دلچسپ اور کار آمد معانی اور حکمتوں کو درج کرکے اسے اس قابل بنادیا ہے کہ لوگوں کے دل اسے دیکھ کر حیرت سے دنگ رہ جائیں گے۔ اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے گی۔ اور یہ کتاب کتاب اللہ کا عنوان ہوسکے گی۔ اور مفسر کو اس کے حقائق کا اکتشاف کرنے میں مدد دے سکے گی۔ اور اسے کتاب اللہ کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنا دے گی۔ میں نے اس کتاب کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا ہے۔ اور اس کے انواع کی فہرست حسب ذیل ہے۔

نوع (۱) سبب نزول کی شناخت میں۔

نوع (۲) آیات کے مابین جو مناسبت ہے، اس کا علم حاصل کرنے کے بارہ میں۔

نوع (۳) فواصل کی شناخت میں۔

نوع (۴) وجوہ اور نظائر کی معرفت میں۔

نوع (۵) علم متشابہ۔

نوع (۴۳) کتاب اللہ کی حقیقت و مجاز کا بیان۔	نوع (۴۶) ان امور کا ذکر جو اسالیب قرآن کے متعلق معلوم ہوسکے۔
نوع (۴۴) کنایات اور تعریض کا ذکر۔	نوع (۴۷) ادوات کی معرفت۔
نوع (۴۵) معانی کلام کے اقسام کا بیان۔	

اور یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہو تو اپنی تمام عمر اس کے پیچھے صرف کر دینے کے باوجود بھی اس سے پوری طرح عہدہ برا نہیں ہوسکتا۔ مگر ہم نے صرف ایک نوع کے اصول بیان کر دینے اور اس کی چند فصلوں کا ذکر کر دینے پر اکتفا کیا۔ کیونکہ کام بے پایاں تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پانا دشوار تھا۔

علامہ زرکشی نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجہ تالیف اسی قدر بیان کی ہے میں نے اس کتاب کا مطالعہ کر لیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں شکر خدا بجا لایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے۔ میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا کرنے کے لئے پختہ تر ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا میں اس کو بہت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوگیا یہاں تک کہ آخر کار میں نے یہ عظیم الشان اور لاثانی کتاب تیار کر لی جو خوبی اور خوبی کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ کہی جا سکتی ہے۔ میں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب البرہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر کی ہے۔ بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کر دینے کے قابل تھیں باہم ملا دیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پا کر انہیں علیحدہ اور مستقل نوع کر دیا۔ فوائد اور قواعد کی زیادتی۔ اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اس کی دلچسپی میں چار چاند لگا دیئے ہیں۔ اور اس کا نام "الاتقان فی علوم القرآن" رکھا ہے۔ امید ہے کہ ناظرین اس کتاب کی ہر ایک نوع کو مفرد تصنیف کے لائق پائیں گے۔ اور اس کے شیریں چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کر سکیں گے کہ پھر اس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی نہ ہونے پائیں گے۔ میں نے درحقیقت اس کتاب کو اپنی اس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جس کو میں نے اب شروع کیا ہے۔ اور اس کا نام "مجمع البحرین ومطلع البدرین، الجامع لتحریر الروایۃ وتقریر الدرایۃ" رکھا ہے۔ میں خداوند کریم سے جو لاریب سمیع اور مجیب ہے توفیق و ہدایت اور امداد و رعایت کا طالب ہوں۔ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۞

اس کے انواع کی فہرست حسب ذیل ہے۔

نوع	مضمون	نوع	مضمون
۱	مکی اور مدنی آیتوں کی شناخت۔	۳	نہاری اور لیلی آیتوں کی شناخت۔
۲	حضری اور سفری " " "	۴	صیفی اور شتائی " " "

لے کتاب مقدمہ میں نہایت اہتمام سے چار جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

نوع	مضمون
	ہوتا ہے۔
۴۳	محکم و متشابہ کا ذکر۔
۴۴	قرآن کے مقدم اور مؤخر حصوں کا بیان۔
۴۵	اس کے خاص و عام کا ذکر۔
۴۶	اس کے مجمل اور مبیّن کا حال
۴۷	ناسخ و منسوخ کا بیان۔
۴۸	مشکل اور اختلاف کا وہم دلانے والے و تناقض حصوں کا ذکر۔
۴۹	مطلق اور مقید کا بیان۔
۵۰	منطوق اور مفہوم کا ذکر۔
۵۱	قرآن کے وجوہ مخاطبات کا بیان۔
۵۲	اس کی حقیقت اور مجاز کا ذکر۔
۵۳	تشبیہ اور استعارات کا بیان۔
۵۴	کنایات اور تعریض کا ذکر۔
۵۵	حصر اور اختصاص کا بیان۔
۵۶	ایجاز اور اطناب کا بیان۔
۵۷	خبر اور انشاء کا ذکر۔
۵۸	بدائع قرآن کا بیان۔
۵۹	فواصل آیات کا حال۔
۶۰	سورتوں کے ابتدائی حصوں کا ذکر۔
۶۱	سورتوں کے آخری حصوں کا ذکر۔
۶۲	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان۔
۶۳	متشابہ آیتوں کا ذکر۔
۶۴	اعجاز القرآن۔
۶۵	ان علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوتے ہیں
۶۶	امثال قرآن کا ذکر۔
۶۷	اقسام قرآن کا بیان۔
۶۸	قرآن کے جدل (مناظرہ) کا ذکر۔
۶۹	اسماء، کنیتیں اور القاب۔
۷۰	مبہماتِ قرآن کا ذکر۔
۷۱	ان لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن مجید نازل ہوا۔
۷۲	فضائل قرآن کا ذکر۔
۷۳	قرآن کے افضل اور فاضل حصے۔
۷۴	مفرداتِ قرآن۔
۷۵	خواصِ قرآن۔
۷۶	رسوم الخط اور کتابت قرآن کے آداب۔
۷۷	تاویل اور تفسیر قرآن کی معرفت اور اس کے شرف اور اس کی ضرورت کا بیان۔
۷۸	مفسّر کی شرطیں اور اس کے آداب کا بیان۔
۷۹	غرائب التفسیر۔
۸۰	طبقاتِ مفسّرین۔

یہ اسّی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کر کے ایک نوع بنا دیا گیا ہے۔ ورنہ اگر سب کو جدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ نوعیں بن جاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے

بیشتر انواع ایسی ہیں کہ ان پر جُدا جُدا مستقل تصانیف موجود ہیں۔ اوران میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔ وہ کتابیں جو اتقان کے موضوع پر تالیف ہوئی ہیں وہ حقیقت میں نہ اس کے برابر ہیں اور نہ اس کے لگ بھگ۔ اور جو ہیں بھی تو بھی تعداد میں زیادہ نہیں جن کے نام درج ذیل ہیں :۔

(۱) فنون الافنان فی علوم القرآن، مصنفہ ابن جوزی۔

(۲) جمال القرآء۔ مصنفہ شیخ علم الدین سخاوی۔

(۳) المرشد الوجیز فی علوم متعلق بالقرآن العزیز۔ مصنفہ ابو شامہ۔

(۴) البرہان فی مشکلات القرآن، مصنفہ ابو المعالی عزیزی بن عبدالملک معروف بہ "شیذلہ" اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی رتبہ رکھتی ہیں جو ناپیدا کنار ریگزار کے رو برو ایک مشت خاک اور بحر زخار کے سامنے ایک قطرۂ آب کی ہو سکتی ہے۔

جن کتابوں سے میں نے اپنی اس کتاب کی ترتیب وتالیف میں مدد لی ہے، ان کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں۔

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردویہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان۔ تفسیر فریابی تفسیر عبدالرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اس کی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عمادالدین بن کثیر۔ **فضائل القرآن** مصنفہ ابن الضریس۔ **فضائل القرآن** مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ **المصاحف** مصنفہ ابن ابی داؤد۔ **المصاحف** مصنفہ ابن اشتہ۔ **الرد علی من خالف مصحف عثمان رضہ** مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ **اخلاق حملۃ القرآن** مؤلفہ آجری۔ **التبیان فی آداب حملۃ القرآن** مصنفہ نووی۔ **شرح بخاری** مصنفہ ابن حجر رح۔

ان کے علاوہ حدیث کی بیشمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسند مطالعہ کئے۔

قرأت اور تعلقات اُو کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب **جمال القرآء**۔ ابن جزری کی کتاب **نشر و تقریب**۔ ہذلی کی کتاب **الکامل** و اسطی کی کتاب **الارشاد فی القرآآت العشر** ابن غلبون کی کتاب **الشواذ**۔ ابن انباری سجاوندی۔ نحاس۔ الدانی۔ عمانی۔ اور ابن النکزاوی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ **الوقف والابتداء**۔ اور ابن القاصح کی تصنیف کردہ کتاب **قرۃ العین الفتح والامالہ وبین اللفظین** وغیرہ پر نظر ڈالی۔

لغات، غریب، عربیت اور اعراب کی کتابوں میں سے **مفردات القرآن** مصنفہ امام راغب اصفہانی **غریب القرآن** مصنفہ ابن قتیبہ اور مصنفہ العزیزی (ہر دو) **وجوہ ونظائر** مصنفہ نیشاپوری و ابن عبدالصمد

ہر دو ہا الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابن ابی الحسن اخفش۔ الاوسط الزاہر مصنفہ ابن الانباری شرح التسہیل اور ارتشاف مصنفہ ابو حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام۔ الجنی الدانی فی حروف المعانی مصنفہ ابن ام قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء۔ والسمین۔ والسفاقسی۔ ومنتخب الدین (ہر چہار) ابن جنی کی کتابیں۔ المحتسب فی توجیہ الشواذ۔ الخصائص۔ الخاطریات اور ذو القد۔ امالی مؤلف ابن حاجب۔ المعرب مولفہ جوالیقی۔ مشکل القرآن مصنفہ ابن قتیبہ۔ اور اللغات التی نزل بہا القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبد اللہ۔

احکام اور ان کے تعلقات کی کتابوں میں سے کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسمٰعیل وبکر بن علاء وابوبکر رازی والکیا الہراسی وابن العربی وابن الفرس اور ابن خویز منداد (ساتوں کتابیں)، کتاب الناسخ والمنسوخ مصنفہ مکی وابن الحصار وسعیدی وابی جعفر النحاس وابن العربی وابوداؤد سجستانی وابو عبید القاسم ابن سلام اور عبد القاہر بن طاہر تمیمی (آٹھ کتابیں) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عز الدین بن عبد السلام کا مطالعہ کیا۔

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی، رومانی، ابن سراقہ، قاضی ابوبکر باقلانی، عبد القاہر جرجانی اور امام فخر الدین کی تصنیف کردہ کتابوں موسومہ بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا۔ ابن ابی الاصبع کی کتاب البرہان۔ اور زملکانی کی کتاب البرہان کو مع اس کے مختصر رسالہ المجید کے دیکھا۔ ابن عبد السلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی۔ ابن قیم کی کتاب الایجاز فی المجاز پر نظر ڈالی۔ پھر زملکانی کی کتابوں نہایۃ التامیل فی اسرار التنزیل۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید کی سیر کی۔ ابن ابی الاصبع کی تین کتابیں بدائع القرآن، التحبیر اور الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح مطالعہ کیں شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی۔ کتاب اقصی القریب مصنفہ تنوخی۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم العمدہ مصنفہ ابن رشیق۔ الصناعتین مصنفہ عسکری۔ المصباح مصنفہ بدر الدین بن مالک۔ التبیان مصنفہ طیبی۔ الکنایات مصنفہ جرجانی۔ الاغریض فی الفرق بین الکنایۃ والتعریض مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی۔ اور انہی کی دوسری کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص بھی زیر مطالعہ رکھی۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤ الدین کی مصنفہ بھی دیکھی۔ مزید برین کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصائغ۔ انہی کی دوسری تصنیف نشر العبیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر اور دو کتابیں اور بھی ان کی ہی دیکھیں جن کے نام المقدمۃ فی سر الالفاظ المتقدمۃ اور احکام الرأی فی احکام الآی تھے۔ اور علاوہ ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر

کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوفی۔ کتاب المثل السائر مصنفہ ابن اثیر۔ الفلک الدائر علی المثل السائر مصنفہ ابن ابی الحدید۔ کتاب کنز البراعۃ مصنفہ ابن اثیر۔ اور شرح بدیع قدامۃ مصنفہ موفق عبد اللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کئے۔

اور مذکورہ بالا خاص فنون و مباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق انواع قرآن کی کتابوں کا مطالعہ کیا وہ یہ ہیں:۔

البرہان فی متشابہ القرآن مصنفہ کرمانی۔ درۃ التنزیل وغرۃ التاویل فی المتشابہ مصنفہ ابی عبداللہ الرازی۔ کشف المعانی فی المتشابہ والمثانی مصنفہ قاضی بدر الدین بن جماعۃ۔ امثال القرآن مصنفہ ماوردی۔ اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم۔ جواہر القرآن مصنفہ غزالی۔ التعریف و الاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء والاعلام مصنفہ سہیلی۔ اور اس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر۔ التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدر الدین بن جماعۃ۔ اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسمٰعیل ضریر۔ ذات الرشد فی عدد الآی وشرحہا مصنفہ موصلی۔ شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللبان۔ اور الدر النظیم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی۔

رسم الخط کی کتابوں میں سے المقنع مصنفہ الدانی۔ شرح الرائیۃ مصنفہ سخاوی۔ اور رائیہ (رائیۃ) کی شرح مصنفہ ابن جبارہ کا مطالعہ کیا۔

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم۔ کنز الفوائد مصنفہ شیخ عز الدین عبد السلام۔ الغرر والدرر مصنفہ شریف مرتضےٰ۔ تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب۔ جامع الفنون مصنفہ ابن شبیب حنبلی۔ النفیس مصنفہ ابن جوزی۔ اور البستان مصنفہ ابی اللیث سمرقندی وغیرہ کو دیکھا۔

اور جو مفسر، محدث نہ تھے ان کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی۔ کشاف اور اس کا حاشیہ مصنفہ طیبی۔ تفاسیر امام فخر الدین۔ اصفہانی، حوفی، ابوحیان، ابن عطیہ، القشیری، المرسی، ابن الجوزی، ابن عقیل، ابن رزین، الواحدی، الکواشی، الماوردی، سلیم رازی، امام الحرمین، ابن برجان، ابن بزیزہ اور ابن المنیر۔ امالی الرافعی علی الفاتحہ۔ مقدمہ تفسیر ابن النقیب۔ الغرائب والعجائب مصنفہ کرمانی۔ اور قواعد فی التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ۔

اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آگیا۔

آغاز کتاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نوع اول مکی اور مدنی کی شناخت کا بیان

ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ منجملہ ان کے مکی اور عزالدرینی بھی مشہور ہیں۔ مکی اور مدنی کی شناخت، اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے متاخر آیتوں کا علم ہو جاتا ہے جو (حکم سابق کی) ناسخ بنتی ہیں یا مخصص ہوتی ہیں۔ یہ (دوسری شق) ان لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو مخصص کی تاخیر جائز سمجھتے ہیں۔

ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشاپوری اپنی کتاب التنبیہ علیٰ فضل علوم القرآن میں لکھتے ہیں کہ "علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزول قرآن، اس کی جہات اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب کا علم ہے۔ اور اس بات کا جاننا کہ کونسی سورت مکہ میں نازل ہوئی اور اس کا حکم مدنی ہے۔ اور کونسی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکی ہے۔ اور یہ کہ مکہ میں اہلِ مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہوا، اور مدینہ میں اہل مکہ کی نسبت کیا بات اتری۔ اور نیز جو اس امر کے مشابہ ہے کہ مکی آیت مدنی کے حق میں اور مدنی آیت مکی کے بارہ میں نازل ہوئی ہو۔ اور جحفہ، بیت المقدس، طائف اور حدیبیہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اس بات سے واقف ہونا کہ کونسی سورت رات کے وقت اتری تھی اور کونسی دن کے وقت۔ یا کونسی سورت فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اتری اور کس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہوا۔ پھر مکی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکی آیتوں سے واقف ہونا۔ اور اس بات کو جاننا کہ مکہ سے مدینہ میں کس قدر قرآن لایا گیا۔ اور مدینہ سے مکہ کو کتنا حصہ قرآن کا لے جایا گیا۔ اور کتنا حصہ قرآن کا مدینہ سے ملک حبش لے جایا گیا۔ اور کونسی آیت مجمل اتری اور کس آیت کا نزول اس کی تفسیر کے ساتھ ہوا۔ اور کن سورتوں میں اس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص انہیں مکی بتاتے ہیں اور بعض ان کو مدنی کہتے ہیں۔ غرضیکہ یہ پچیس وجہیں ایسی ہیں کہ جو شخص ان کو بخوبی نہ جانتا ہو اور ان میں باہم امتیاز نہ کر سکے اس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کر سکے۔ یعنی اس کی تفسیر کرے۔"

میں کہتا ہوں کہ میں نے ان سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور ان میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے۔ اور چند باتوں کو اور انواع کے ضمن میں ذکر کر دیا ہے۔

ابنِ عربی اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں "قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہمیں یہ مسلم حاصل ہے کہ اس میں مختلف مکی، مدنی، سفری، حضری، لیلی، نہاری، سماوی اور ارضی حصے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض حصے آسمان وزمین کے مابین بھی نازل ہوئے ہیں۔ اور کچھ زیر زمین غار کے اندر بھی اترے ہیں"۔

ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھا ہے "قرآن منزل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) مکی۔ (۲) مدنی۔ (۳) وہ جس کا بعض حصہ مکی ہے اور بعض مدنی۔ (۴) وہ حصہ جو نہ مکی ہے اور نہ مدنی"۔

مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارہ میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں۔ جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت سے پہلے نازل ہوا وہ مکی ہے۔ اور ہجرت کے بعد جس قدر قرآن کا نزول ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں ان تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح اور حجۃ الوداع کے موقعہ پر بمقام مکہ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے یحییٰ بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ "خاص مکہ میں اور سفر ہجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا اترا وہ تو مکی ہے۔ اور رسالتمآب کے مدینہ میں آجانے کے بعد آپ کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روئے اصطلاح سفر ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ مکی شمار ہوتا ہے۔

دوسری اصطلاح یہ ہے کہ مکی اُسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکہ میں ہوا خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں ایک واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے۔ کیونکہ سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا ٹکڑا مکی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا۔ طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطہ عفیر بن معدان از سلیم بن عامر از ابو امامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا "قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے۔ مکہ، مدینہ اور شام"۔ ولید کہتا ہے کہ "شام" سے بیت المقدس مراد ہے۔ مگر شیخ عماد الدین بن کثیر کا خیال ہے کہ لفظ شام کی تعبیر "تبوک" کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکہ میں اس کے قرب وجوار کے مقامات مثلاً منیٰ، عرفات اور حدیبیہ بھی داخل ہیں۔ اور مدینہ میں اس کے نزدیک والے مضافات جیسے بدر، اُحد اور سَلع بھی شامل ہیں۔

اور تیسری اصطلاح یہ ہے کہ مکی وہ حصہ ہے جس میں اہل مکہ سے خطاب ہے۔ اور مدنی وہ ہے جس کا روئے سخن

اہل مدینہ کی طرف ہے۔ اس اصطلاح کی بنیاد حضرت ابن مسعود رضؓ کے اس قول پر ہے جس کا ذکر آگے آئے گا قاضی ابوبکر اپنی کتاب انتصار میں لکھتے ہیں "مکّی اور مدنی کی شناخت میں صرف صحابہ اور تابعین رحؒ کے بیانات کو ہی مدار بنایا جا سکتا ہے۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی قول وارد نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ آپ من جانب اللہ اس پر مامور نہ تھے۔ اور نہ خدا نے اس بات کا علم امت کے فرائض میں داخل کیا تھا۔ اور اگر قرآن کے بعض حصوں کے متعلق اہل علم کو یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ ان میں ناسخ کون ہے اور منسوخ کون؟ تو اس کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے علاوہ اور ذرائع بھی کارآمد ہو سکتے ہیں۔"

امام بخاری رحؒ نے بسند ابن مسعود رضؓ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ "اس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں، کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارہ میں اور کہاں نازل ہوئی ہے۔" ایّوب کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہؓ سے ایک آیت قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہ رضؓ نے کہا "یہ آیت اس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی" اور کوہ سلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابونعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے۔ اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مکّی اور مدنی کا شمار منقول ہے۔ اور میں ان تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں۔ پھر اس کے بعد مختلف فیہ سورتوں کی تفصیل بھی دوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں۔ "مجھے واقدی نے خبر دی۔ ان سے قدامہ بن موسیٰ نے بواسطۂ ابی سلمۃ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباس رضؓ کو یوں کہتے سُنا" ابن عباس رضؓ نے فرمایا۔ میں نے ابی بن کعب رضؓ سے اُس حصۂ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہوا تھا۔ تو انہوں نے یہ جواب دیا تھا" مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ اور باقی تمام قرآن مکہ میں اترا ہے۔"

ابوجعفر النحاس اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں تحریر کرتے ہیں "مجھ سے یموت بن المزرع رحؒ نے اور اس سے ابوحاتم سہل بن محمد سجستانی نے بواسطۂ ابوعبیدہ معمر بن المثنّیٰ اور ابوعبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونس نے کہا۔ "میں نے ابوعمرو بن العلاء کو یہ کہتے سُنا کہ اُس نے مجاہدؒ سے قرآن کی مکّی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی۔ تو مجاہدؒ نے فرمایا۔ "میں نے اس بات کو ابن عباس رضؓ سے دریافت کیا تھا تو انہوں نے فرمایا۔ سُوْرَۃُ اَنْعَام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی۔ اس لئے وہ مکیہ ہے مگر اس کی تین آیتیں مدینہ میں نازل ہوئیں۔ یعنی "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ" سے تینوں آیتوں کے خاتمہ تک" اور سورۂ انعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں۔ اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہوا۔ اَعْرَاف، یُوْنُس، هُوْد

یُوسُف، رَعد، اِبراھیم، الحِجر، النّحل۔ لیکن اس کی تین آخری آیتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اس وقت اتری تھیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُحُد سے واپس آرہے تھے۔ بنی اسرائیل، الکہف، مریم، طٰہٰ، انبیاء، الحج۔ مگر اس کی تین آیتیں "ھٰذٰنِ خَصمٰنِ" سے تین آیتوں کے خاتمہ تک مدینہ میں اتری ہیں۔ المؤمنون، الفرقان، الشعرآء۔ بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا۔ یعنی "وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الغَاوٗنَ" سے آخر سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ النمل، القصص، العنکبوت، الروم، لقمان۔ سوا تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں۔ یعنی "اَفَمَن کَانَ مُؤمِنًا کَمَن کَانَ فَاسِقًا" سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سَبَا، فَاطِر، یٰسٓ، الصّٰٓفّٰت، صٓ، الزُّمَر۔ بجز ان تین آیتوں کے جو وحشی قاتلِ حمزہؓ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں "یٰعِبَادِیَ الَّذِینَ اَسرَفُوا" سے آخر آیات ثلاث تک۔ ساتوں حٰمٓ کی سورتیں۔ قٓ، الذّاریات، الطور، النجم، القمر، الرحمٰن، الواقعۃ، الصّف، التغابن۔ باستثنار چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ اَلمُلکُ، نٓ، اَلحَاقّۃُ، سَاَلَ سَائِلٌ (المعارج) نوح، الجن، المُزَّمِّلُ باستثنار دو آیات یعنی "اِنَّ رَبَّکَ یَعلَمُ اَنَّکَ تَقُومُ" سے آخر تک۔ اور پھر سورت اَلمُدَّثِّر سے آخر قرآن تک باستثنائے سور تہائے اِذَا زُلزِلَتِ (الزلزال)۔ اِذَا جَآءَ نَصرُ اللّٰہِ (النصر) قُل ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ (الاخلاص) قُل اَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ اور قُل اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا۔ اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ الاَنفال، بَرَآءۃ، النُّور، الاَحزاب، محمد، الفتح، الحُجرات، الحدید اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۂ تحریم تک"۔ اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے۔ اور اس کے اسناد جیّد ہیں۔ اور اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور عربی زباندانی کے مشہور علما ہیں۔

اور بیہقی نے اپنی کتاب **دلائل النبوۃ** میں بیان کیا ہے "ہم کو ابو عبداللہ الحافظ نے خبر دی ہے اور ان کو ابو محمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق۔ اور اس نے بواسطہ یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بواسطہ یزید نحوی از عکرمہ و حسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا۔ "خداوند کریم نے مکہ میں جس کا جس قدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل (ترتیب سے) ہے۔

اِقرَاْ بِاسمِ رَبِّکَ۔ سورۃ نٓ۔ سورۃ مزّمّل۔ مدّثّر۔ تبّت یدآ ابی لھب۔ اذا الشمس کوّرت سَبِّحِ اسمَ رَبِّکَ الاعلیٰ۔ وَاللیل اِذَا یغشٰی۔ والفجر۔ والضحٰی۔ الم نشرح۔ العصر۔ العادیات۔ الکوثر الھٰکُمُ التکاثر۔ ارَاَیتَ (الماعون) قُل یٰاَیُّھا الکٰفرون۔ اصحاب الفیل۔ الفلق۔ قل اعوذ برب الناس۔ قُل ھواللہ احد۔ النجم۔ عَبَسَ۔ انا انزلنٰہ (القدر) والشمس وضحٰھا۔ والسّمآءِ ذات البروج

والتین والزیتون ۔ لایلف قریش ۔ القارعۃ ۔ لااقسم بیوم القیٰمۃ ۔ الھمزۃ ۔ المرسلات ۔ قٓ ۔ لآ اقسم بھٰذا البلد ۔ والسّماء والطارق ۔ اقتربت السّاعۃ (القمر) صٓ ۔ الجن ۔ یٰسٓ ۔ الفرقان ۔ الملٰئکۃ (فاطر) طٰہٰ ۔ الواقعۃ ۔ طٰسٓمٓ (الشعراء) طٰسٓ (النمل) طٰسٓمٓ (القصص) بنی اسرائیل التاسعۃ (یونس) ھود ۔ یوسف ۔ اصحاب الحجر ۔ الانعام ۔ الصّافّات ۔ لقمان ۔ سبا ۔ الزمر ۔ حٰمٓ المؤمن ۔ حٰمٓ الدخان ۔ حٰمٓ السجدۃ ۔ حٰمٓ عٓسٓقٓ (الشوریٰ) حٰمٓ الزخرف ۔ الجاثیۃ ۔ الاحقاف الذّاریات ۔ الغاشیۃ ۔ اصحاب الکھف ۔ النّحل ۔ نوح ۔ ابراھیم ۔ الانبیاء ۔ المؤمنون ۔ الٓمٓ السجدۃ ۔ الطور ۔ تبارک (الملک) الحاقۃ ۔ سال (المعارج) عمّ یتساءلون (النبا) النازعات إذا السّماء انشقّت (الانشقاق) اذا السّماء انفطرت (الانفطار) الرّوم اور العنکبوت کی سورتیں ۔

اور مدینہ میں مندرجہ ذیل سورتیں نازل کی گئیں ۔

" وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ ۔ البقرۃ ۔ آل عمران ۔ الانفال ۔ الاحزاب ۔ المائدۃ ۔ الممتحنۃ ۔ النساء إذا زلزلت (الزلزال) الحدید ۔ محمّد ۔ الرّعد ۔ الرّحمٰن ۔ ھل اتٰی علی الانسان (الدھر) الطلاق لم یکن (البیّنۃ) الحشر ۔ اذا جاء نصر اللہ ۔ النور ۔ الحج ۔ المنافقون ۔ المجادلۃ ۔ الحجرات ۔ یاایّھا النبی لم تحرّم (التحریم) الصّفّ ۔ الجُمُعۃ ۔ التغابن ۔ الفتح اور براءۃ (التوبۃ) کی سورتیں ۔"

بیہقی کہتے ہیں کہ " التاسعۃ " سے سورۂ یونس مراد ہے ۔ اور انہی کا بیان ہے کہ مذکورہ بالا روایت میں سورۃ فاتحۃ ۔ سورۃ الاعراف اور کھٰیٰعٓصٓ (مریم) مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہو گئی ہیں ۔ یعنی ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں ۔

بیہقی کہتے ہیں " مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے ۔ اور اس نے احمد بن عبید الصّفّار سے بواسطہ محمد بن الفضل از اسمٰعیل بن عبداللہ بن زرارۃ الرقّی حسب روایت عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن القرشی از خصیف از مجاہد از ابن عباس رضہ روایت کی ہے کہ ابن عباس رضہ نے کہا " سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کی آیت " اقرأ باسم ربّک " نازل فرمائی ہے " پھر اسی مذکورہ بالا حدیث کے معنے اور ان سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہو گئی تھیں ۔ بیہقی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے ۔ اور اسی کے ساتھ مذکورہ بالا صحیح و مرسل حدیث کا شاہد بھی ملتا ہے ۔

ابن الضّریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں ۔ مجھ سے محمد بن عبداللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اس سے عمرو بن ہارون نے بروایت عثمان بن عطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے ۔ اور اس کا باپ

ابنِ عباس رضہ سے روایت کرتا ہے۔ یہ بیان کیا کہ "ابنِ عباس رضہ نے فرمایا" صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا آغازِ نزول ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھ لی جاتی تھی۔ اور پھر خداوند کریم کو اس سورت میں جس قدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اسے بڑھاتا جاتا۔ اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا، وہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" تھا۔ اس کے بعد سورۃ نٓ بعد ازاں یاایّھا المزمّل۔ زاں بعد یاایّھا المدّثر۔ پھر تبّت یدا ابی لھب۔ بعدہٗ اذا الشمس کورت۔ اس کے بعد سبّح اسم ربّك الاعلیٰ۔ بعدہٗ واللیل اذا یغشٰی۔ زاں بعد والفجر۔ پس والضّحٰی۔ بعدازاں اَلَمْ نشرح۔ پھر والعصر۔ بعدہٗ والعادیات۔ زاں بعد انا اَعْطَیْنٰكَ (الکوثر) اس کے بعد الھٰکمُ التکاثر۔ پھر اَرَءَیتَ الّذی (الماعون) بعدازاں قُل یاایّھا الکٰفرون۔ پھر اَلَمْ ترکیف فعل ربّك (الفیل) اور اسی طرح بہ ترتیب یکے بعد دیگرے قُل اَعوذ برب الفلق۔ قل اعوذ بربّ الناس۔ قل ھو اللہ احد۔ النجم۔ عَبَسَ۔ انا انزلنٰہ فی لیلۃ القدر۔ والشمس وضحٰھا۔ والسّماء ذات البروج۔ والتین والزیتون۔ لایلف قریش۔ القارعۃ۔ لا اقسم بیوم القیٰمۃ۔ ویل لِّکلِ ھُمَزۃٍ۔ والمرسلات۔ قٓ۔ لآ اقسم بھٰذ البلد۔ والسّمآء والطارق۔ اقتربت الساعۃ (القمر) صٓ۔ اَلْاَعْرَاف۔ قُلْ اُوْحِیَ (الجن) یٰسٓ۔ الفرقان۔ الملٰٓئکۃ۔ (الفاطر) کٓھٰیٰعٓصٓ (مریم) طٰہٰ۔ الواقعۃ۔ طٰسٓمّٓ۔ الشعرآءُ۔ طٰسٓ (النمل) القصص۔ بنی اسرآئیل۔ یُونس۔ ھُود۔ یوسف الحِجر۔ الانعام۔ الصّآفّات۔ لقمان۔ سَبَا۔ الزمر۔ حٰمٓ المؤمن۔ حٰمٓ السجدۃ۔ حٰمٓعٓسٓقٓ (الشوریٰ) حٰمٓ الزخرف۔ الدّخان۔ الجاثیۃ۔ الاحقاف۔ الذّاریات۔ الغاشیۃ۔ الکھف۔ النّحل۔ اِنّا ارسلنا نوحا (نوح) سورۃ ابراھیم۔ الانبیاء۔ المؤمنین (المؤمنون) تنزیل السجدۃ۔ الطور۔ تبارك الملك۔ الحاقّۃ۔ سَال (المعارج) عمّ یتساءلون (النّبا) النازعات۔ اذا السّمآء انفطرت۔ اذا السّمآء انشقّت۔ الرّوم۔ العنکبوت اور ویل للمطففین سورتیں نازل ہوئیں۔ اور یہ وہ سورتیں ہیں جنہیں خداوند کریم نے مکّہ میں نازل فرمایا۔ پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے شروع ہوا۔ سورۃ البقرۃ۔ الانفال۔ اٰل عمران۔ الاحزاب۔ الممتحنۃ۔ النسآء۔ اذا زلزلت (الزلزال) الحدید۔ القتال (محمد) الرّعد۔ الرّحمٰن۔ الانسان (الدھر) الطلاق۔ لم یکن (البیّنۃ) الحشر۔ اذا جآء نصر اللہ۔ النور۔ الحج۔ المنافقون۔ المجادلۃ۔ الحجرات۔ التّحریم۔ الجُمعۃ۔ التغابن۔ الصّفّ۔ الفتح۔ المآئدۃ۔ اور سب سے آخر میں سورۃ براءۃ (التوبۃ) ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں"

ابو عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے۔ مجھ سے عبداللہ بن صالح نے بواسطہ معاویہ بن صالح

علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طلحہ نے کہا" مدینہ میں سورۃ البقرۃ۔ آل عمران۔ النساء المائدۃ۔ الانفال۔ التوبۃ۔ الحج۔ النور۔ الاحزاب۔ الذین کفروا (الرعد) الفتح۔ الحدید المجادلۃ۔ الحشر۔ الممتحنۃ۔ الحواریین (اس سے سورۃ "الصّف" مراد ہے۔) التغابن۔ یاایّہا النبی اذا طلّقتم النساء (الطلاق) یاایّہا النبی لم تحرم ما احلّ اللہ لک (التحریم) الفجر۔ اللّیل۔ انا انزلنٰہ فی لیلۃ القدر۔ لم یکن (البیّنۃ) اذا زلزلت (الزلزال) اور اذا جآء نصر اللہ کی سورتیں نازل ہوئیں۔ اور ان کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکّہ میں ہوا تھا۔

ابوبکر الانباری بیان کرتا ہے" مجھ سے اسمٰعیل بن اسحٰق قاضی نے اور اس سے حجاج بن منہال نے بواسطہ ہمام قتادہ رضہ سے روایت کی ہے کہ قتادہ رضہ نے کہا" مدینہ میں قرآن کے حسبِ ذیل حصّے نازل ہوئے۔ البقرۃ آل عمران۔ النساء۔ المائدہ۔ براءۃ (التوبۃ) الرعد۔ النحل۔ الحجّ۔ النور۔ الاحزاب۔ محمد۔ الفتح۔ الحجرات۔ الحدید۔ الرحمٰن۔ المجادلۃ۔ الحشر۔ الممتحنۃ۔ الصّفّ۔ الجمعۃ المنافقون۔ التغابن۔ الطلاق۔ یاایّہا النبی لم تحرّم (التحریم) دسویں آیت کے آغاز تک۔ اذا زلزلت (الزلزال) اور اذا جاء (النصر) اور باقی تمام قرآن مکّہ میں نازل ہوا۔

ابوالحسن بن الحصّار اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں کہ مَدَنی باتفاق رائے بیس سورتیں ہیں۔ اور بارہ سورتوں کے مَدَنی ہونے میں اختلاف ہے۔ اور ان کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاقِ رائے مکّی ہے۔ پھر انہوں نے اِسی کے متعلق چند اشعار نظم کئے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:-

شعر	ترجمہ
۱۔ یاسائلی عن کتاب اللہِ مجتہداً وعن ترتیبِ ما یُتلیٰ من السُّوَرِ	اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کر کے کتاب اللہ اور تلاوت کی جانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے۔
۲۔ وکیف جاءَ بہا المختار من مضرٍ صلی الالٰہ علی المختار من مضرٍ	اور یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ قومِ مضر کے برگزیدہ (نبی) ان پر خدا کی برکت و رحمت ہو۔ اُسے کس طرح پر لائے؟
۳۔ وما تقدّم منہا قبل ھجرتہٖ وما تأخّر فِی بَدْوٍ و فی حَضَرٍ	اور اسمیں سے ہجرتِ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصّہ نازل ہوا۔ اور کس قدر حصّہ بعد ہجرت سفر اور اقامت کی حالتوں میں اترا۔
۴۔ لیعلم النسخ والتخصیص مجتہدٌ یُؤیّدُ الحکم بالتاریخ والنّظرِ	تاکہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو۔
۵۔ تعارض النقل فِی امّ الکتاب وقد	تو سُن! ام الکتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارہ میں متعارض حدیثیں آئی ہیں

	تُوولت الحجر تنبیہا لمعتبر	اور اس کی نازل سورۃ الحجر سے اہل اعتبار کی تنبیہ کیلئے کردی گئی ہے
۶	ام القران وفی ام القریٰ نزلت ما کان للخمس قبل الحمد من اثر	سورۃ الفاتحہ ام القری (مکہ) میں نازل ہوئی۔ کیونکہ نماز پنجگانہ کا قبل از الحمد کہیں نشان نہیں ملتا۔
۷	وبعد ھجرۃ خیر الناس قد نزلت عشرون من سور القران فی عشر	اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیس سورتیں قرآن کریم کی نازل ہوئیں۔
۸	فاربع من طوال السبع اولہا وخامس الخمس فی الانفال ذی العبر	سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورۃ انفال
۹	وتوبۃ اللہ ان عدت سادسۃ وسورۃ النور والاحزاب ذی الذکر	چھٹی سورۃ توبہ اور سورۃ نور اور سورۃ الاحزاب۔
۱۰	وسورۃ لنبی اللہ محکمۃ والفتح والحجرات الغر فی غرر	سورۃ محمد۔ سورۃ الفتح اور سورۃ الحجرات۔
۱۱	ثم الحدید ویتلوھا مجادلۃ والحشر ثم امتحان اللہ للبشر	بعد ازاں سورۃ الحدید۔ اور پھر سورۃ المجادلہ اور سورۃ الحشر اور سورۃ الممتحنہ۔
۱۲	وسورۃ فضح اللہ النفاق بہا وسورۃ الجمع تذکار المدکر	سورۃ المنافقون اور سورۃ الجمعۃ یادگار خداوندی کے طور پر۔
۱۳	وللطلاق وللتحریم حکمہما والنّصر والفتح تنبیہا علی العمر	طلاق اور تحریم کے حکم۔ اور نصر۔ عمر پر متنبہ کرنے کے لئے۔
۱۴	ھذا الّذی اتّفقت فیہ الرّواۃ لہ وقد تعارضت الاخبار فی اُخر	یہ وہ سورتیں ہیں جن کے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے۔ اور ان کے ماسوا سورتوں میں متعارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں۔
۱۵	فالرعد مختلف فیہا متی نزلت واکثر الناس قالوا الرعد کالقمر	سورۃ الرعد کے جائے نزول میں اختلاف ہے۔ اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اس کی حالت سورۃ القمر کے ساتھ یکساں ہے۔
۱۶	ومثلہا سورۃ الرحمن شاھدھا مما تضمّن قول الجنّ فی الخبر	اسی کی مانند سورۃ الرحمٰن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول الجن کے ساتھ آیا ہے۔
۱۷	وسورۃ للحواریین قد علمت ثمّ التغابن والتطفیف ذو الندر	سورۃ الحواریین (الصف) التغابن اور التطفیف۔

۱۸	ولیلۃ القدر قد خصت بملتنا ولم یکن بعد ھاالزلزال فاعتبرا	اور سورۃ لیلۃ القدر جو ہماری ملت کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اس کے بعد سورۃ زلزال۔
۱۹	وقل ھواللہ من اوصاف خالقنا وعوذتان ترد الباس بالقدر	ہمارے خالق کے اوصاف میں قل ہواللہ اور معوذتین جو بحکم الٰہی آفتوں کو ٹالتی ہے۔
۲۰	وذا الذی اختلفت فیہ الرواۃ لہ وربما استثنیت ای من السور	ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے۔ اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنیٰ کی جاتی ہے۔
۲۱	وماسوی ذلک مکی تنزلہ فلا تکن من خلاف الناس فی حصر	اس کے علاوہ تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے۔ اس لئے تو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو۔
۲۲	فلیس کل خلاف جاء معتبرا الا الخلاف لہ حظ من النظر	کیونکہ ہر ایک اختلاف قابل اعتبار نہیں بلکہ وہ اختلاف جو محتاج نظر ہو جس کی جانب توجہ کرنا مناسب ہو سکتا ہے۔

فصل

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورۃ الفاتحۃ اکثر لوگوں کی رائے ہے کہ یہ سورۃ مکی ہے۔ بلکہ ایک قول کی رُو سے تو یہ سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ نوع ثانی میں بیان ہوگا۔ سورۃ الفاتحہ کے سب سے اول نازل ہونے پر اللہ تعالےٰ کے قول "وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ" سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "سبع مثانی" کی تفسیر فاتحۃ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے۔ اور یہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ اور سورۃ الحجر باتفاق مکی ہے۔

سورۃ الحجر میں خداوند کریم نے سورۃ الفاتحہ کے ذریعہ سے اپنے رسول صلعم کی شرف و عظمت کا تذکرہ فرمایا ہے۔ اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز و شرف کا تذکرہ کرنا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی۔ اور یہ بات کسی کو یاد نہیں کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہے۔ اس لئے سورۃ الفاتحہ کا مکی ہونا ظاہر ہے۔ ابن عطیہ وغیرہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور ثعلبی نے علاء بن المسیب رح کے طریق سے بواسطۂ فضل بن عمر و علی بن ابی طالب رضہ سے روایت کی ہے کہ علی رضہ نے فرمایا "سورۃ الفاتحہ مکہ میں زیر عرش ایک خزانہ سے نازل ہوئی تھی"۔ مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ مدنی ہے۔ اس قول کو

فریابی نے اپنی تفسیر میں۔ اور ابو عبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے حسین ابن الفضل کہتے ہیں کہ مجاہد کا یہ قول اس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے۔ کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں۔ ماسوائے اس کے ابن عطیہ نے زہری، عطاء، سوادۃ بن زیاد اور عبداللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابوہریرہ رضہ سے جیّد اسناد کے ساتھ اس بارہ میں حدیث روایت کی ہے۔ طبرانی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں" مجھ سے عُبید بن عنّام نے اور اس سے ابوبکر بن ابی شیبہ نے بواسطہ ابوالاحوص از منصور از مجاہد از ابوہریرہ رضہ روایت کی ہے کہ"جس وقت فاتحۃ الکتاب کا نزول ہوا تھا اس وقت شیطان صدمہ و رنج کے باعث چیخ اٹھا تھا۔ اور اس سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا تھا" مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لے کر یہاں درج کر دیا گیا ہو بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوا ہے۔ پہلی بار مکّہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں۔ اور اس تکرار نزول سے اس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا۔ سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں ایک چوتھا قول بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کا نزول نصف نصف دو مرتبہ میں ہوا تھا۔ نصف اول مکہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابواللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے۔

سُورۃ النّساء | نحّاس نے کہا ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ نحّاس اپنے اس قول کی سند میں آیۂ کریمہ "اِنَّ اللہَ یَاْمُرُکُمْ۔ الآیۃ" کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکّہ میں کلید خانۂ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحّاس کی یہ دلیل سخت بودی اور پھپھسی ہے۔ کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکّہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورۃ جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصہ مدینہ میں نازل ہوا ہے مکیہ بن جائے! پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول راجح سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصۂ قرآن کا مَدَنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ غرضیکہ جو شخص سورۃ النساء کی آیتوں کے اسباب نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحاس کے قول کی تردید معلوم ہو جائے گی۔ اور علاوہ ازیں اس کی تردید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری رحہ نے حضرت عائشہ رضہ سے روایت کیا ہے۔ حضرت عائشہ رضہ نے فرمایا "سورۃ البقرہ اور سورۃ النساء اس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلعم کے پاس تھی" اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ حضرت عائشہ رضہ رسول پاکؐ کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورۃ النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقت ہجرت ہوا تھا۔

سُورۃ یونس | مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکّی ہے۔ اور ابن عباس رضہ سے اس کے بارہ میں دو روایتیں آئی ہیں۔ اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکی ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اس اثر کو ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباس رضہ ہی سے۔ اور بطریق ابن جریج بواسطہ عطاء

ابن عباس رضؓ سے ۔ پھر خصیف کے طریق پر بواسطۂ مجاہد ابن زبیر رضؓ سے روایت کیا ہے ۔ اور عثمان بن عطا کے طریق پر بواسطۂ عطا از ابن عباس رضؓ سے یہ روایت کی ہے کہ "سورۃ یونس" مدنی ہے ۔ لیکن مشہور قول کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریقہ پر ابن عباس رضؓ سے روایت کیا ہے کہ "ابن عباس رضؓ نے فرمایا "جس وقت اللہ تعالےٰ نے محمد صلعم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا ۔ اور اہل عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ۔ یا جن لوگوں نے اہل عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا ، انہوں نے کہا "اللہ کا مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اس کا رسول ایک انسان ہو" تو اس وقت خدا نے یہ آیت " اَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا ۔ الآیہ " نازل فرمائی "۔

سُورَۃُ الرَّعد پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباس رضؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے ۔ مگر بعض آثار اس کے مدنی ہونے پر بھی دلالت کرتے ہیں ۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے ، ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطار سے بواسطہ عطا از ابن عباس رضؓ اور مجاہد کے طریق پر ، ابن الزبیر رضؓ سے روایت کرتا ہے ۔ اور ابو الشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے کہ یہ مدنی ہے ۔ اور پہلی شق یعنی اس سورۃ کا مکی ہونا سعید ابن جبیر رضؓ سے مروی ہے ۔ اور سعید بن منصور اپنے سنن میں لکھتے ہیں "مجھ سے ابو عوانہ نے بواسطہ ابی بشر روایت کی ہے کہ ابی بشر نے سعید بن جبیر رضؓ سے باری تعالےٰ کے قول " وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ " کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اس سے عبداللہ بن سلام مراد ہے ؟ تو ابن جبیر رضؓ نے ان کو جواب دیا ۔ "یہ کیونکر ہو سکتا ہے ؟ کیونکہ یہ سورۃ تو مکیہ ہے " اب رہی اس قول کی تائید کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے تو اس کے بارہ میں وہ حدیث پیش کی جاتی ہے ۔ جسے طبرانی وغیرہ نے انس رضؓ سے روایت کیا ہے کہ " اللہ تعالےٰ کا قول " اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ اُنْثٰى تا وَهُوَ شَدِيْدُ الْمِحَالِ " اربد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اس وقت نازل ہوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلعم کے پاس حاضر ہوئے تھے " اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ سورۃ الرعد بجز اس کی چند آیتوں کے باقی مکی ہے ۔

سُورَۃُ الحج بیشتر مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباس رضؓ یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ یہ سورۃ مکی ہے ۔ مگر اس کی چند آیتیں جن کو اسی روایت میں راوی نے مستثنےٰ کر دیا تھا ۔ اور اس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مدنی بتاتے ہیں ۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباس رضؓ سے بہ طریق ابن جریج و عثمان بواسطہ عطار ابن عباس سے ۔ اور بہ طریق مجاہد ، ابن زبیر رضؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورۃ مدنی ہے ۔ ابن الغرس اپنی کتاب احکام القرآن میں بیان کرتا ہے " ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الحج مکی ہے ۔ مگر " هٰذٰنِ خَصْمٰنِ " سے آخیر

آیات تک مدینہ میں نازل ہوئی ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی دس آیتیں مدنی ہیں۔ اور بقولِ دیگر یہ پوری سورۃ مدنی ہے۔ باستثنار چار آیتوں "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ سے عَقِيْمٍ" تک۔ یہ قول قتادہؓ اور چند دیگر بزرگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کل سورۃ کا مدنی ہونا بھی وارد ہے۔ اس کے قائل ضحاک وغیرہ ہیں۔ مگر جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ سورۃ ملی جُلی ہے۔ کچھ آیتیں اس کی مکی ہیں اور کچھ آیتیں مدنی "ابن الغرس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف کی ہے اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ سورۃ الحج کی بہت سی آیتوں کے متعلق ان کا مدینہ میں نازل ہونا ثابت ہے۔ اور اس کو ہم اسباب نزول کی بحث میں بیان کریں گے۔

سُورَۃ الفرقان | ابن الغرس کہتا ہے "جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورۃ مکی ہے اور ضحاک کہتے ہیں مدنی ہے۔

سورۃ یٰسٓ | ابو سلیمان الدمشقی نے ایک قول ایسا بھی نقل کیا ہے جس سے اس سورۃ کا مدنی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں۔

سُورۃ صٓ | جعبری نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورۃ کو مدنی قرار دیتا ہے لیکن وہ قول جمہور مفسرین کے قول سے بالکل مخالف ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس سورۃ کا مکی ہونا مسلّم ہے۔

سُورۃ محمّد | نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول نقل کیا ہے جس سے اس کے مکی ہونے کو ثابت کرتا ہے۔

سُورۃ الحجرات | شاذ قول پر مکی ہے۔ عام مفسرین اس کو مدنی کہتے ہیں۔

سُورۃ الرحمٰن | جمہور کی رائے میں یہ سورۃ مکی ہے۔ اور یہی بات ٹھیک بھی ہے۔ کیونکہ اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو انہوں نے جابر رضؓ سے روایت کی ہے۔ جابر رضؓ نے کہا "جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے سامنے سورۃ الرحمٰن تلاوت فرمائی تو اس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہ سے فرمایا "کیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت رہے؟ بے شک قوم جن جواب دینے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے اُن کے سامنے جب بھی "فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ"[1] پڑھی، انہوں نے اس کے جواب میں کہا "وَلَا بِشَيْءٍ مِّنْ نِّعَمِكَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ فَلَكَ الْحَمْدُ"[2] حاکم کہتا ہے۔ "یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر" اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جن کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر صریح دلیل وہ روایت ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جیّد سند کے ساتھ اَسماء بنت ابی بکر رضؓ سے نقل کیا ہے۔ اسماء رضؓ نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلانِ نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے۔ رکن (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں "فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ"

---

[1] پھر تم اپنے رب کی کس نعمت کو جھٹلاتے ہو؟ [2] اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے اور تیرا شکر ہے۔

کی تلاوت کرتے سُنا تھا۔ اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سنتے تھے"۔ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورۃ الرحمٰن کا نزول سورۃ الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے۔

سورۃ الحدید ابن الغرس کہتا ہے "جمہور تو اس سورۃ کو مدنی بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکی ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ اس سورۃ میں جو آیات ہیں وہ مدنی ہیں البتہ اس سورۃ کے آغاز کی آیات کی آیتوں سے بہت کچھ ملتی جلتی ہیں"۔ میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے۔ کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسندین عمر بن الخطاب رض سے مروی ہے کہ "وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکایک ان کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورۃ الحدید کا آغاز لکھا تھا۔ اور انہوں نے اس کو پڑھا۔ اور یہی امر ان کے اسلام لانے کا سبب ہو گیا"۔ اس کے علاوہ حاکم اور دیگر محدثین نے ابن مسعود رض سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا "عمر رض کے اسلام لانے اور اس آیت "وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ۔ الآیہ" کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بیچ میں ہے۔ اور یہ آیت اللہ پاک نے مشرکین مکہ کو سرزنش کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی۔

سُورۃ الصّف قول مختار یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنی ہے۔ ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے۔ اور اسے مرجح بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اس قول سے بھی ہوتی ہے جسے حاکم وغیرہ نے عبداللہ ابن سلام سے نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن سلام نے کہا "ہم چند اصحاب رسول اللہ باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے۔ اثنائے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہو سکتا کہ خدا کو کونسا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اسی کو کیا کرتے۔ ہماری اس گفتگو کے بعد اللہ پاک نے یہ سورۃ نازل فرمائی "سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ○ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ" یہاں تک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں نازل ہوئی۔ عبداللہ بن سلام نے کہا "پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورۃ ختم تک پڑھ کر سنادی"۔

سُورۃ الجُمُعۃ صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنی ہے۔ بخاری رح نے ابی ہریرہ رض سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا "ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثنا میں آپ پر سورۃ الجمعۃ نازل ہوئی۔ اور یہ آیت "وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ" سن کر میں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کیا "یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟" آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رض ہجرت نبوی صلعم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اور اس سورۃ کی آیت "قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا" میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے۔ اور سورۃ کا پچھلا حصہ ان لوگوں کے بارہ میں نازل ہوا ہے جو حسب تشریح صحیح حدیثوں کے حالت خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھ کر مسجد سے چلے گئے تھے۔ بہرحال ان سب وجوہ سے سورۃ الجمعہ کا

صاف مدنی ہونا ثابت ہو رہا ہے۔

سُورۃ التغابن اس کے بارہ میں دو قول ہیں۔ ایک مَدَنی ہونے کا اور دوسرا مکّی ہونے کا مگر اس کا پچھلا حصّہ مکّی ہونے سے مستثنےٰ ہے۔ اور بالاتفاق مَدَنی ہے۔

سورۃ الملک اس کے بارہ میں ایک بالکل انوکھا قول مَدَنی ہونے کا بھی وارد ہے۔

سُورۃ الانسان ایک قول میں مَدَنی اور دوسرے قول کے اعتبار سے مکّی ہے۔ مگر ایک آیت اِس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے۔ یعنی "وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا"۔ (اس کو سُورۃ الدّھر بھی کہتے ہیں)

سورۃ المطففین ابن الغرس کہتا ہے "ایک قول یہ ہے کہ سورۃ المطففین مکّی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورۃ میں اَساطیر کا ذکر آیا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مَدَنی ہے۔ کیونکہ مدینہ کے رہنے والے سب سے بڑھ کر تول ناپ میں کمی کیا کرتے تھے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصّۂ تطفیف کے باقی سورۃ مکّہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چوتھا قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورۃ مکّہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے۔" میرے نزدیک نسائیؒ وغیرہ کی وہ حدیث جسے انہوں نے سَنَدِ صحیح کے ساتھ ابنِ عباس رضؓ سے روایت کیا ہے، اس بات کی زبردست دلیل ہو سکتی ہے کہ سورۃ المطففین کا نزول مدینہ ہی میں ہوا۔ اور حدیث حسبِ ذیل ہے! ابنِ عباس رضؓ نے کہا ہے "جس وقت نبی صلعم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے تول اور ناپ کے بارہ میں بڑے بُرے لوگ تھے۔ اِس لئے اللہ پاک نے "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" نازل فرمائی۔ اور اس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی۔"

سُورۃ الاعلیٰ جمہور اس کو مکّی مانتے ہیں۔ اور ابن الغرس کہتا ہے کہ "اس میں نماز عید اور صدقۂ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول اس کے مدنی ہونے کا آیا ہے" مگر اس کی تردید اس حدیث سے ہوتی ہے جسے بخاری رحؒ نے براء بن عازب رضؓ سے روایت کیا ہے۔ کہ براء رضؓ نے کہا "سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیر رضؓ اور ابن ام مکتومؓ آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے پھر ان کے بعد عمار رضؓ اور بلال رضؓ اور سعد رضؓ آئے۔ بعد ازاں عمر بن الخطاب رضؓ بیس ساتھی سمیت آئے اور ان کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لا کر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہلِ مدینہ کو ایسی خوشی مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی انہوں نے رسول اللہ صلعم کی آمد کے وقت ظاہر کی۔ اور رسول اللہ صلعم کے آتے ہی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی۔

سُورۃ الفجر اس کے بارہ میں دو قول ہیں۔ جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابو حیّان اور جمہور نے اس کو مکّی بتایا ہے۔

سُورۃ البلد ابن الغرس اس کی بابت بھی دو قول نقل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا "بھذا البلد" کہنا اس سورت کے مدنی ہونے کی تردید کرتا ہے۔

سُورۃ اللیل مشہور تر قول اس کے مکی ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے سبب نزول میں "نخلہ" کے قصہ سے بعض علماء اسے مدنی کہنے لگے۔ قصۂ "نخلہ" کا ذکر ہم اسباب نزول کی بحث میں کریں گے۔ اور ایک قول اس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی آیتیں شامل ہیں۔

سُورۃ القدر اس کی بابت دو قول آئے ہیں۔ مگر اکثر علماء اس کے مکی ہونے کے قائل ہیں۔ اس کے مدنی ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علی رضہ سے روایت کیا ہے کہ "نبی صلعم نے بنی اُمیّہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا۔ تو آپ کو یہ بات ناگوار ہوئی۔ پھر اس کے بعد اِنَّآ اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ اور اِنَّآ اَنْزَلْنٰہُ فِیْ لَیْلَۃِ الْقَدْرِ کی سورتیں نازل ہوئیں۔ تا آخر حدیث" المزی نے کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

سورۃ لم یکن بقول ابن الغرس مشہور یہی ہے کہ یہ سورۃ مکی ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جس وقت اس قول کا مقابلہ امام احمد رحہ کی اس روایت سے ہو جسے انہوں نے ابو حبۃ البدری سے روایت کیا ہے تو اس کا مدنی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس میں رسول اللہ صلعم نے فرمایا جس وقت سورۃ "لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" آخر تک نازل ہوئی تو جبریلؑ نے مجھ سے کہا۔ (یا رسول اللہ صلعم) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اسے اُبیؓ کے روبرو پڑھیے۔ آخر حدیث تک"۔ اور ابن کثیر نے اس بات کو معتبر قرار دیا ہے کہ یہ سورۃ مدنی ہے۔ اور انہوں نے مذکورۂ بالا حدیث ہی سے اس پر استدلال کیا ہے۔

سُورۃ زلزلۃ اس کے بارہ میں دو قول آئے ہیں اور اس کے مدنی ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابو سعید خدری رضہ سے روایت کیا ہے۔ انہوں نے کہا "جس وقت آیۂ کریمہ فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ" الآیہ۔ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ بیشک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گا۔" آخر حدیث تک۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ابو سعید رضہ مدینہ ہی میں تھے۔ اور وہ جنگ اُحد کے بعد سنّ بلوغ کو پہنچے تھے۔

سورۃ والعادیات اس کے بارہ میں دو قول ہیں اور اس کے مدنی ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباس رضہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلعم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اُس گروہ کی کوئی خبر نہیں آئی۔ اُس وقت "والعادیات" کا نزول ہوا۔ آخر حدیث تک"۔

سُورۃ الھٰکم مشہور تر بات تو یہی ہے کہ یہ سورۃ مکی ہے: اور اس کے مدنی ہونے پر وہ حدیث،

دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہ رضؓ سے روایت کیا ہے کہ "یہ سورۃ دو انصاری قبیلوں کے بارہ میں نازل ہوئی جنہوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا۔ آخر حدیث تک" اور قتادہ رضؓ سے مروی ہے کہ یہ سورۃ یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ بخاری رحؒ نے ابی بن کعب رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم اس وقت تک "لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادٍ مِّنْ ذَهَبٍ" کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سورۃ الهٰكُمُ التكاثر نازل نہیں ہوئی تھی" اور ترمذی نے علی رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "جب تک یہ سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی اس وقت تک ہم لوگوں کو عذاب قبر کے بارہ میں برابر شک ہی آتا تھا۔" اور عذاب قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ میں وارد ہوا ہے۔

سُورَةُ أَرَءَيْتَ اس کی بابت بھی دو قول آئے ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الکوثر درست یہ ہے کہ یہ سورۃ مَدَنی ہے۔ اور نووی رحؒ نے شرح مسلم میں اس حدیث کے پیش نظر اسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انس رضؓ سے روایت کیا ہے۔ انس رضؓ نے کہا "اس اثنا میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ پر غنودگی سی طاری ہوئی۔ اور اس کے بعد آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھا کر ارشاد فرمایا "مجھ پر اسی وقت از سر نو ایک سورۃ نازل ہوئی ہے۔ پھر آپ نے اسے پڑھ کر سنایا۔ "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ آخر حدیث تک۔"

سُوْرَةُ الاخلاص اس کی بابت دو قول ہیں جن کی باعث وہ دو متعارض حدیثیں ہیں جو اس سورۃ کے سبب نزول میں وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورۃ کے دوبار نازل ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔ بعد میں مجھ پر اس سورۃ کے مدنی ہونے کی ترجیح عیاں ہو گئی۔ جسے میں اسباب نزول کے بیان میں تحریر کر دوں گا۔

معوذتین قول مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مَدَنی ہیں۔ کیونکہ ان کا نزول لبید بن اعصم کے قصہ سحر میں ہوا تھا۔ جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اس حدیث کو نقل کیا ہے۔

فصل

بیہقی نے کتاب الدلائل میں لکھا ہے کہ "بعض وہ سورتیں ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا تھا۔ ان میں چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئی تھیں۔ جنہیں مکی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے۔" ابن الحصار کہتا ہے کہ مکی اور مَدَنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ ان کا بیان ہے۔ "لیکن بعض علماء ایسے ہیں جنہوں نے آیات کے مستثنیٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے۔" ابن حجر نے

شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ بعض ائمہ مفسرین نے ان آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقع ہیں۔ مگر اس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہونی آغاز ہوئی ہوا اور پھر اس کے نزول میں اتنی دیر ہوئی ہو کہ اس کا زمانۂ نزول مدینہ میں جاکر ختم ہوا ہو تو یہ بات شاذ و نادر ہے۔ اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جس قدر مستثنیٰ آیتوں کا مجھے علم حاصل ہوا ہے انہیں بالاستیعاب درج کروں گا۔ لیکن اس بارہ میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا یعنی ان ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو مکی سورتوں میں شامل کر دی گئی ہیں۔ اور اصطلاح ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا اور ابن الحصار کے سابق قول کے مطابق میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا۔ مگر ان کے بلفظہٖ بیان کرنے سے بخیال اختصار پرہیز کروں گا۔ اور ان کی تفصیل اپنی کتاب اسباب النزول کے لئے رہنے دوں گا۔

سُورَۃ الفاتحۃ پہلے ہم ایک قول بیان کر آئے ہیں کہ اس سورۃ کا نصف حصہ مدینہ میں نازل ہوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی۔

سُورَۃ البقرۃ اس میں سے صرف دو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ (۱) "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا" اور (۲) "لَیْسَ عَلَیْكَ هُدَاهُمْ"

سُورَۃ الانعام ابن الحصار کا بیان ہے "اس سورۃ میں سے نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ مگر اس قول کی تائید کسی صحیح حدیث سے نہیں ہوتی خصوصاً اس حدیث کے موجود ہوتے ہوئے جو اس سورۃ کے ایکبارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے۔ اور بھی کوئی بات مانی نہیں جا سکتی۔ میں کہتا ہوں ابن عباس رضؓ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے " قُلْ تَعَالَوْا " سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہوا ہے کہ " وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ " اس حدیث کے اعتبار سے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک بن الصیف کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ اور آیت " وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا " دو آیتوں تک مسیلمہ کذاب کی بابت نازل ہوئیں۔ اور یہ آیات کریمہ " اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ۔ الاٰیۃ " اور " وَالَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَعْلَمُوْنَ اَنَّهٗ مُنَزَّلٌ مِّنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ " بھی ابوالشیخ نے کلبی سے روایت کی ہے کہ "سورۃ الانعام پوری مکہ میں نازل ہوئی ہے۔ بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی کی بابت نازل ہوئی تھیں۔ جس نے کہا تھا " مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ "۔ اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سفیان نے بواسطۂ لیث، بشر رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سورۃ الانعام مکی ہے مگر اس کی دو آیتیں۔ یعنی " قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ " اور ایک اس کے بعد

کی آیت یہ دونوں مدنی ہیں۔

سورۃ الاعراف ابوالشیخ اور ابن حبان حضرت قتادہ رضہ سے راوی ہیں کہ سورۃ الاعراف مکی ہے مگر اس کی ایک آیت "وَاسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الآیۃ" مدنی ہے۔ اور دیگر مفسرین میں سے کسی نے کہا ہے کہ اس آیت سے "وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ الآیۃ" تک مدنی ہے۔

سورۃ الانفال اس میں صرف ایک آیت "وَاِذْ یَمْكُرُ بِكَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا الآیۃ" مستثنیٰ ہے مقاتل کا بیان ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی:

میں کہتا ہوں مقاتل کے اس قول کی تردید اس حدیث سے ہوتی ہے جو حضرت ابن عباس رضہ سے بروایتِ صحیح منقول ہے کہ یہی آیت بعینہا مدینہ میں نازل ہوئی جیسا کہ ہم نے اسباب النزول میں لکھا ہے۔ اور بعض علماء نے آیتِ کریمہ "یَآ اَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ۔ الآیۃ" کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اور ابن العربی وغیرہ نے اس کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو بزار نے حضرت ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی تھی جب حضرت عمر رضہ اسلام لائے تھے۔

سورۃ براءۃ ابن الغرس نے لکھا ہے یہ سورۃ مدنی ہے مگر دو آیتیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ۔ الی آخرہا" اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ قول بھی عجیب وغریب ہے۔ جب ایک طرف اس سورۃ کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں؟ بعض علماء نے "مَا كَانَ لِلنَّبِیِّ۔ الآیۃ" کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے۔ کیونکہ اس کے شانِ نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلعم کے اس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابوطالب کی نسبت فرمایا تھا کہ "جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا۔

سورۃ یونس اس میں سے "فَاِنْ كُنْتَ فِیْ شَكٍّ" دو آیتوں تک مستثنیٰ ہیں۔ اور آیۂ کریمہ "وَمِنْهُمْ مَّنْ یُّؤْمِنُ بِهٖ۔ الآیۃ" کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ اور ایک قول ہے کہ یہ سورۃ ابتداء سے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی۔ اس قول کو ابن الغرس رح اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں نقل کیا ہے۔

سورۃ ھود اس میں سے تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ۔ (۲) اَفَمَنْ كَانَ عَلٰی بَیِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ (۳) اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَیِ النَّهَارِ مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی معتبر طریقوں سے مروی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابوالیسر کے حق میں نازل ہوئی ہے۔

سورۃ یوسف بقول ابو حیان اس کے شروع کی تین آیتیں مستثنیٰ ہیں۔ مگر ابو حیان کا یہ قول بہت کمزور اور ناقابل التفات ہے۔

سورۃ الرعد ابوالشیخ نے حضرت قتادہ رضہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں "سورۃ الرعد مدنی ہے مگر ایک آیت " وَلَا یَزَالُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا تُصِیْبُهُمْ بِمَا صَنَعُوْا قَارِعَةٌ۔ الآیۃ" کی ہے۔ اور اس قول کے مطابق یہ سورۃ مکّی ہے۔ قول باریتعالیٰ " اَللّٰهُ یَعْلَمُ سے وَهُوَ شَدِیْدُ الْمِحَالِ" تک مستثنیٰ کیا جائے گا۔ جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔ اور یہ آیت سورۃ میں آخری آیت ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے حضرت جندب رضہ سے روایت کی ہے کہ "عبداللہ بن سلام آئے اور مسجد کے دروازے کے دونوں چوکھٹوں کو پکڑ کر کہنے لگے " لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اس بات کو جانتے ہو کہ آیۃ " وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ" کس کے بارے میں نازل ہوئی اور کہاں ہوئی ہے ؟ لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بیشک ہم جانتے ہیں۔

سورۃ ابراھیم ابوالشیخ نے حضرت قتادہ رضہ سے روایت کی ہے کہ "سورۃ ابراہیم کی ہے۔ بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدنی ہیں " اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِیْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْرًا سے فَبِئْسَ الْقَرَارُ" تک۔

سورۃ الحجر بعض مفسرین نے اس سورۃ میں سے ایک آیت " وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا الآیۃ" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں مناسب تو یہ تھا کہ قول باریتعالے " وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِیْنَ الآیۃ" کو اس سے مستثنیٰ کیا جاتا۔ کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اس کے سبب نزول میں جو حدیث نقل کی ہے وہ اسی امر کو چاہتی ہے۔ اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اس آیت کا نزول نماز کی صف بندی کے متعلق ہوا ہے۔

سورۃ النحل پہلے بروایت ابن عباس رضہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ انہوں نے اس کے آخری حصہ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اور آگے چل کر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اس قول کی تائید کر دے گی۔ اور ابوالشیخ نے شعبی رح سے روایت کی ہے کہ سورۃ النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں " وَاِنْ عَاقَبْتُمْ۔ الآیۃ سے آخر سورۃ تک مدینہ میں اتری ہیں۔ اور حضرت قتادہ رضہ سے مروی ہے کہ "سورۃ النحل میں قول باریتعالے " وَالَّذِیْنَ هَاجَرُوْا فِی اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا۔ الآیۃ" سے آخر تک مدنی ہے۔ اور اس سے پہلے کا حصہ آغاز سورۃ سے یہاں تک مکّی ہے۔ اس کا مفصل بیان " اول ما نزل" کے عنوان میں آئے گا۔ حضرت جابر بن زید رضہ سے مروی ہے کہ سورۃ النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں۔ اور باقی سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی تردید اس حدیث سے ہوتی ہے جسے امام احمد رح نے عثمان بن ابی العاص سے آیۃ " اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" کے شان نزول میں روایت کیا ہے۔ اور اس کا ذکر ترتیب سور کی نوع میں آئے گا۔

سورۃ الاسراء اس میں سے " یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ" الآیۃ۔ اس روایت کے بموجب جو بخاری نے

حضرت ابن مسعود رضہ سے نقل کی ہے مستثنیٰ ہے۔ اور وہ روایت یہ ہے کہ "یہ آیت مدینہ میں ان یہودیوں کے سوال کے جواب میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے روح کی حقیقت کے متعلق آپ سے دریافت کیا تھا۔ اور آیۃ کریمہ "وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ" الآیۃ سے تا قولِ باریتعالیٰ "اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا" بھی مع آیت "قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ" الآیۃ۔ اور "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا" الآیۃ۔ اور "اِنَّ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖ" الآیۃ۔ کے اِس سورۃ سے مستثنیٰ ہیں۔ جن کے وجوہ ہم نے کتاب اسباب النزول میں بیان کئے ہیں۔

سورۃ الکہف | یہ شروع سے "جُرُزًا" تک۔ پھر آیت "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ" الآیۃ۔ اور "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ ہے۔

سورۃ مریم | اس میں آیۃ سجدہ اور "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" الآیۃ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ طٰہٰ | اس میں صرف "وَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُوْلُوْنَ" الآیۃ مستثنیٰ ہے۔ میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اس سے ایک آیت اور بھی مستثنیٰ کی جاتی۔ کیونکہ بزار اور ابو یعلیٰ نے حضرت ابو رافع رضہ سے روایت کی ہے "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مہمان آیا۔ اور آپ نے مجھے ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماہِ رجب کی چاندرات تک کے لئے آپ کو کچھ آٹا ادھار دے دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا۔ کسی چیز کو رہن رکھ کرلے جاؤ۔ میں نے واپس آکر رسول اللہ صلعم کو اس بات کی اطلاع دی۔ آپ نے فرمایا "قسم ہے خدا کی بے شک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین پر۔ میں ابھی آپ کے پاس سے باہر بھی نہ نکلا تھا کہ یہ آیت "وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ۔ الآیۃ" نازل ہوئی۔

سورۃ الانبیاء | اس میں سے ایک آیت "اَفَلَا يَرَوْنَ اَنَّا نَاْتِي الْاَرْضَ" الآیۃ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ الحج | اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان۔ مترجم)

سورۃ المؤمنون | اس میں "حَتّٰى اِذَا اَخَذْنَا مُتْرَفِيْهِمْ" سے "مُبْلِسُوْنَ" تک مستثنیٰ ہے۔

سورۃ الفرقان | اس میں "وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ" سے "رَحِيْمًا" تک مستثنیٰ ہے۔

سورۃ الشعراء | ابن عباس رضہ نے اس میں سے "وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ" سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔ اور ان کے علاوہ اور مفسرین نے آیۃ کریمہ "اَوَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ اٰيَةً اَنْ يَّعْلَمَهٗ عُلَمٰٓؤُا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ" کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے۔ یہ ابن الغرس کا بیان ہے۔

سورۃ القصص | یہ سورۃ "اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ" سے "الْجٰهِلِيْنَ" تک مکی ہونے سے مستثنیٰ ہے۔ اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن عباس رضہ سے نقل کیا ہے "سورۃ القصص کی یہ آیت اور سورۃ الحدید کا خاتمہ نجاشی کے ان ساتھیوں کے بارہ میں نازل ہوا تھا جو ملک حبش سے آکر

جنگ اُحد میں شریک ہوئے تھے" اس کے علاوہ سورۃ القصص میں سے ارشاد باریتعالے "اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ" الآیۃ۔ بھی مستثنیٰ ہے۔ جس کی وجہ آگے بیان ہوگی۔

سُوْرَۃُ العنکبوت یہ شروع سے "وَلَیَعْلَمَنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ" تک اس روایت کے بموجب جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں نقل کیا ہے مستثنیٰ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی سبب نزول کی روایت کے اعتبار سے "وَكَاَیِّنْ مِّنْ دَآبَّةٍ۔ الآیۃ" کو بھی اس سورۃ سے مستثنیٰ کرنا چاہیئے۔

سورۃ لقمان اس میں سے حضرت ابن عباس رضؓ نے "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ" سے تینوں آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

سُوْرَۃُ السَّجْدَۃ اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے حضرت ابن عباس رضؓ نے آیات "اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا" تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ کی ہیں۔ اور ان کے سوا دیگر مفسرین نے "تَتَجَافٰی جُنُوْبُهُمْ۔ الآیۃ" کو بھی اس روایت کے بموجب مستثنیٰ کیا ہے جس کے راوی بزار نے اسے حضرت بلالؓ سے روایت کیا ہے کہ حضرت بلال رضؓ نے کہا "ہم چند دیگر صحابہ رضؓ کے ساتھ مسجد میں بیٹھ کر مغرب کے بعد سے عشار کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی"۔

سورۃ سبا اس میں سے ایک آیت "وَیَرَی الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ" الآیۃ مستثنیٰ ہے۔ ترمذی نے حضرت فروۃ بن نسیک مرادی سے روایت کی ہے کہ "میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! کیا میں اپنی قوم کے ان لوگوں سے نہ لڑوں جنہوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے۔ آخر حدیث تک"۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ "وَاُنْزِلَ فِیْ سَبَاٍ مَا اُنْزِلَ" یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اترنا تھا وہ سورۃ سبا میں نازل ہو چکا۔ پھر یہ بات سن کر سائل نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! سبا کیا چیز ہے؟ آخر حدیث تک"۔ ابن الحصار کا بیان ہے کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ کا ہے کیونکہ حضرت فروۃ بن نسیک کا ہجرت کرکے آنا قوم ثقیف کے مشرف باسلام ہونے کے بعد ۹ھ میں وقوع پذیر ہوا ہے مگر یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم کا قول "وَاُنْزِلَ الخ" اس سورۃ کے آپ کی ہجرت سے پہلے نازل ہو چکنے کا بیان ہو۔

سُوْرَۃُ یٰسٓ اس میں سے صرف "اِنَّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتٰی" الآیۃ کا استثنار کیا گیا ہے۔ اور اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے حضرت ابوسعید خدری رضؓ سے نقل کیا ہے کہ "بنو سلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے۔ انہوں نے ارادہ کیا کہ وہاں سے بود و باش ترک کرکے مسجد نبوی کے نزدیک اقامت اختیار کریں۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ نبی صلعم نے فرمایا کہ بیشک تم لوگوں کے نقش قدم نامۂ اعمال میں

لکھے جائیں گے"۔ اس لئے انہوں نے نقلِ مکان کا خیال چھوڑ دیا۔ اور بعض دیگر علماء نے آیۃ کریمہ "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا۔ الآیۃ" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ منافق لوگوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔

سُورَۃ الزُّمر پہلے بروایت ابن عباس رضؓ اس سے آیۃ "قُلْ يَا عِبَادِيَ" سے تین آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ ہونے کا بیان گذر چکا ہے۔ طبرانی نے حضرت ابن عباس رضؓ سے دوسری سند سے یہ روایت کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول قاتلِ حمزہ رضؓ حضرت وحشی رضؓ کے بارہ میں ہوا تھا۔ اور بعض راویوں نے "قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ۔ الآیۃ" کا بھی اس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں نقل کیا ہے۔ اور کسی دوسرے راوی نے "اَللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ۔ الآیۃ" کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کر دیا ہے۔ اور اس قول کو ابن جزری نے بیان کیا ہے۔

سُورَۃ غافر منجملہ اس کے "إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ" الیٰ قولہ تعالیٰ۔ "لَا يَعْلَمُونَ" کا استثناء کیا گیا ہے۔ کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابوالعالیہ وغیرہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہودیوں کے بارہ میں اس وقت ہوا تھا جب کہ انہوں نے دجال کا ذکر کیا تھا۔ اور میں نے اسی امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے

سُورَۃ شوریٰ اس میں سے آیۃ کریمہ "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ" سے ارشاد باریتعالے "بَصِيرٌ" تک مکی ہونے سے مستثنےٰ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس استثناء کی دلیل وہ حدیث ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سببِ نزول میں بیان کیا ہے۔ اور وہ حدیث اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ آیت انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اور قول باریتعالے "وَلَوْ بَسَطَ الآیۃ" اصحابِ صفّہ کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ اور بعض مفسرین نے "وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ" الیٰ قولہ تعالےٰ "مِن سَبِيلٍ" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سُورَۃ الزُّخرُف اس میں آیۃ کریمہ "وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا۔ الآیۃ" مستثنیٰ ہے۔ اس کے بارہ میں دو قول آئے ہیں، ایک مدینہ میں نازل ہونے کا۔ اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کے بابت۔

سورۃ الجاثیۃ اس میں سے "قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا۔ الآیۃ" کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ کتاب جمال القراء میں حضرت قتادہ رضؓ سے اس کی روایت موجود ہے۔

سورۃ الاحقاف اس میں سے "قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللّٰهِ۔ الآیۃ" مستثنےٰ ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عوف بن مالک الاشجعی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں حضرت عبداللہ بن سلام کے مشرف باسلام ہونے کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور یہ روایت متعدد سندوں سے منقول ہے۔ مگر ابن ابی حاتم نے حضرت مسروق رضؓ سے روایت کیا ہے کہ اس آیت کا نزول

مکہ میں ہوا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے۔ اس آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہوا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف سے پڑ گئے تھے۔ پھر ان پر غالب آنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی۔ شعبی رح سے مروی ہے کہ اس آیت کو حضرت عبداللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ یہ مکی ہے۔ اور بعض راویوں نے "وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ" کو چار آیتوں تک۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاصْبِرْ کَمَا صَبَرَ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ۔ الآیۃ" کو اس سورۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور اس کا ذکر جمال القرا میں آیا ہے۔

سورۃ قٓ اس میں سے آیۃ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ الیٰ لُغُوْبٍ" کو مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارہ میں نازل ہونے کی روایت نقل کی ہے۔

سورۃ النجم اس میں سے "اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ" سے "اتَّقٰی" تک مستثنیٰ ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ "اَفَرَاَیْتَ الَّذِیْ تَوَلّٰی" سے نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ القمر اس میں سے "سَیُهْزَمُ الْجَمْعُ۔ الآیۃ" کا استثنار کیا گیا ہے۔ مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہوگی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے "اِنَّ الْمُتَّقِیْنَ" سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الرحمٰن اس میں سے "یَسْئَلُهٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ۔ الآیۃ" مستثنیٰ ہے۔ اور اس کا ذکر جمال القرا میں ہے۔

سورۃ الواقعۃ اس میں سے "ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِیْنَ۔ الآیۃ" اور ارشاد باریتعالیٰ "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ" سے "یُکَذِّبُوْنَ" تک اس حدیث کے موجب جو اس کے سبب نزول میں مروی ہے، مستثنیٰ ہے۔

سورۃ الحدید اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورۃ مکی ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔

سورۃ المجادلۃ "مَا یَکُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی ثَلٰثَةٍ۔ الآیۃ" اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر مفسرین نے بھی بیان کیا ہے۔

سورۃ التغابن اس اعتبار پر کہ یہ سورۃ مکی ہے اس روایت کے بموجب جسے ترمذی رح اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں نقل کیا ہے، اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جائیگا ورنہ نہیں۔

سورۃ التحریم پہلے حضرت قتادہ رض سے یہ روایت درج کر دی گئی ہے کہ اس سورۃ میں دسویں

آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورۃ مکی ہے۔

سورۃ تبارک (الملک) حضرت جُبیر نے اپنی تفسیر میں بواسطہ ضحاک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سورۃ "تَبَارَكَ (الْمُلْكُ)" اہل مکہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ مگر اس کی تین آیتیں مکی ہونے سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ نٓ (القلم) منجملہ اس کے "اِنَّا بَلَوْنَاهُمْ سے یَعْلَمُوْنَ" تک۔ اور "فَاصْبِرْ سے الصّٰلِحِیْنَ" تک مکی ہونے سے مستثنیٰ ہے۔ کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے۔ اس کی تصریح سخاوی نے جمال القراء میں کی ہے۔

سورۃ المزمّل اس میں سے اصفہانی کے بیان کے مطابق "وَاصْبِرْ عَلٰی مَا یَقُوْلُوْنَ" سے "وَ" تک۔ اور "اِنَّ رَبَّكَ یَعْلَمُ" سے آخر سورۃ تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ ہے۔ مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ام المؤمنین سے مروی ہے کہ سورۃ المزمل کا یہ حصہ آغاز سورۃ کے نزول سے ایک سال بعد اس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نماز پنجگانہ فرض ہونے سے قبل رات کی عبادت فرض تھی۔

سورۃ الانسان (الدھر) اس میں سے محض ایک آیت "فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ" الآیۃ مستثنیٰ ہے

سورۃ المرسلات منجملہ اس کے ایک آیۃ "وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا یَرْكَعُوْنَ" مستثنیٰ ہے اور یہ بات ابن الغرس اور دیگر علماء نے بھی نقل کی ہے۔

سورۃ المطففین ایک قول کی رو سے یہ سورۃ بجز ابتدائی چھ آیتوں کے مکی ہے۔

سورۃ البلد اس سورۃ کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ یہ مدنی ہے اور اس کی پہلی چار آیتیں مکی ہیں

سورۃ اللیل اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ بجز اگلے حصہ کے باقی سورۃ مکی ہے۔

سورۃ اَرَاَیْتَ (الماعون) کہا گیا ہے کہ اس کی اول کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں۔ اور باقی سورۃ مدینہ میں اتری ہے۔

ضابطے:۔ یعنی مکی اور مدنی سورتوں اور آیتوں کی شناخت کے قواعد کلیہ ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں۔ حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں۔ بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں۔ اور بزار نے اپنی کتاب مسند میں اعمش کے طریق پر بواسطہ ابراہیم از علقمہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس حصہ قرآن میں "یَاۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کے ساتھ خطاب ہے اس کا نزول مدینہ میں ہوا ہے۔ اور جس حصہ میں "یَاۤ اَیُّهَا النَّاسُ" کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اترا ہے۔ اس حدیث کو ابو عبید نے بھی اپنی کتاب الفضائل

میں حضرت علقمہ سے بطریق مرسل روایت کیا ہے۔ اور میمون بن مہران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ" یا "یَابَنِیۡ اٰدَمَ" آیا ہے، وہ مکی ہے۔ اور جس جگہ "یَآ اَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا" آیا ہے وہ مَدَنی ہے۔ ابن عطیہ اور ابن الفرس اور دیگر مفسرین کا یہ قول ہے کہ "یَآ اَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا" کے بارہ میں تو ایسا کہنا صحیح ہے۔ مگر "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ" کبھی مدنی سورۃ میں بھی آجاتا ہے۔ ابن الحصار کا بیان ہے کہ جن علماء نے نسخ (ناسخ و منسوخ کی حقیقت) پر غور کیا ہے، انہوں نے اس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابلِ اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو بادنیٰ تامل معلوم ہو سکتا ہے کہ سورۃ النساء بالاتفاق مدنی ہے اور اس کا آغاز "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ" ہی سے ہوا ہے۔ اسی طرح سُورۃ الحج کے مکی ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اس میں "یَآ اَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوا ارۡکَعُوۡا وَ اسۡجُدُوۡا" موجود ہے۔ اور ابن الحصار کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ اگر مذکورہ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سُورۃ البقرۃ مدنی ہے اور اس میں "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ اعۡبُدُوۡا رَبَّکُمۡ" اور "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ کُلُوۡا مِمَّا فِی الۡاَرۡضِ" موجود ہے۔ اسی طرح سُورۃ النِّسَآءِ مَدَنی ہے۔ اور اس کا آغاز "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ" سے ہوتا ہے۔" مگر علامہ مکی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بناء پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے۔ ورنہ اکثر مکی سورتوں میں "یَآ اَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا" بھی وارد ہوا ہے۔" کسی اور مفسر کا قول ہے کہ اس بات کو یوں سمجھ لینا چاہیئے کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر یا بالکل مکہ یا مدینہ ہی کے لوگ مراد ہیں۔ اور قاضی بیضاوی کہتے ہیں کہ "اگر اس بات کا مدار کسی اثر پر ہے تو یہ بات قابلِ تسلیم ہے۔ اور اگر اس کا سبب یہ ہے کہ مکہ کی نسبت چونکہ مدینہ میں اہل ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات محلِ نظر ہے۔ کیونکہ مومنین کو ان کی صفت، نام اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنانا جائز تھا اور جس طرح مومنین کو عبادت کرنے اور اس پر مداومت کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح غیر مومنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جا سکتا تھا۔" اس قول کو امام فخرالدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں یونس ابن بکیر کے طریق پر بواسطہ ہشام بن عروہ، ان کے والد عروہ سے روایت کی ہے کہ "قرآن کے جس منزل حصہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا ہے۔ اور جس حصۂ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اترا ہے۔"

جعبری کا بیان ہے "مکی اور مَدَنی کی شناخت کے دو طریقے ہیں۔ اول سماعی اور دوم قیاسی۔ سماعی طریقہ یہ ہے کہ کسی سورۃ کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہو۔ اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورۃ میں صرف "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ" یا "کَلَّا" آیا ہے۔ یا زھراوین[1] اور دعا کو چھوڑ کر اس کے ابتدا میں

---

[1] آلِ عمران اور سورۃ البقرۃ کو صحیح مسلم میں "زھراوین" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم۔

کوئی حرف تہجّی ہے. یا سُورۃ البقرۃ کے علاوہ - اس میں آدمؑ اور ابلیس کا قصہ مذکور ہے تو وہ سورۃ مکّی ہوگی۔ اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گذشتہ انبیاء اور قوموں کے قصے مذکور ہوں وہ بھی مکی ہوگی۔ اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حد (سزا) کا ذکر ہوگا وہ مدنی قرار پاسکے گی" علامہ مکی کا قول ہے کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں. مگر کسی اور شخص نے مکی کے اس قول پر اتنا اضافہ کیا ہے کہ "باستثنائے سورۂ عنکبوت" ہُذلی کی کتاب کامل میں مذکور ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکی ہوگی۔ اور علامہ دیرینی کہتے ہیں:

"وَ مَانَزَلَتْ كَلَّا بِيَثْرِبَ فَاعْلَمَنْ ——— وَلَمْ تَاتِ فِي الْقُرْاٰنِ فِيْ نِصْفِهِ الْاَعْلٰى"

یثرب (مدینہ) میں کبھی کلّا کا لفظ نہیں نازل ہوا۔ اور قرآن کے پہلے نصف حصّہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے۔

اور اس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا آخری نصف حصہ مکّہ میں اترا ہے. جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے۔ اس لئے اس حصۂ قرآن میں یہ کلمہ تاکیداً انہیں دھمکانے اور ملامت کرنے کی غرض سے کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصّہ کے کہ اس میں یہ کلمہ پایا نہیں جاتا. کیونکہ اس میں جتنا حصہ یہودیوں کی بابت نازل ہوا ہے اس میں انکی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی۔ اس حقیقت کا ذکر عمّانی نے کیا ہے۔

فائدہ:- طبرانی ابنِ مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا "مفصّل[1] کا نزول مکّہ میں ہوا۔ اور ہم کئی سال تک اسی کی قرأت کرتے رہے. اس عرصہ میں اس کے سوا قرآن کا کوئی اور حصّہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا"

تنبیہ:- ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجہوں کو درج کیا ہے، ان سے مکّی، مدنی، مختلف فیہ ترتیبِ نزول اور اس بات کا تو علم بخوبی ہو گیا ہوگا کہ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کون ہیں۔ اور مدنی سورتوں میں کونسی مکی آیتیں شریک ہیں. اور اب اس نوع کے متعلق جو وجہیں باقی رہ گئی ہیں ان کو ان کی مثالوں کے ساتھ ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

جو آیتیں مکہ میں نازل ہوئیں مگر ان کا حکم مدنی ہے، ان کی مثالیں حسب ذیل ہیں "یَا اَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى - الآیۃ" اس کا نزول فتح مکّہ کے دن مکہ میں ہوا تھا مگر یہ مدنی آیت ہے. کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور آیۃ کریمۃ "اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ - الآیۃ" کی بھی یہی حالت ہے. میں کہتا ہوں کہ آیۃ کریمہ "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰۤى اَهْلِهَا" ہیں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر ان کا حکم مکی ہے، منجملہ ان کے ایک سُورۃ الممتحنۃ ہے۔ کیونکہ یہ سورۃ مدینہ میں اہلِ مکّہ سے خطاب کرتی ہے۔ اور سورۃ النحل کی آیت "وَالَّذِیْنَ هَاجَرُوْا" الآیۃ بھی مدینہ میں نازل ہوئی. مگر اس کا روئے سخن اہلِ مکہ کی طرف ہے. اور سورۃ براءۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اس کا خطاب مشرکین

---

[1] مفصّل، قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں. جس کی تقسیم و تسمیہ کی وجہ اپنے موقعہ پر بیان ہوگی۔ مترجم۔

سورۂ بقرہ۔ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" یہ آیۃ مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے "جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خانۂ کعبہ کا طواف کیا تو حضرت عمرؓ نے آپ سے عرض کیا "یہ ہمارے جد اعلیٰ ابراہیم خلیل اللہ کا مقام ہے؟ رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہاں" حضرت عمرؓ نے دریافت کیا "تو پھر کیا ہم اسے مصلے نہ بنالیں؟" بس اسی وقت یہ آیۃ نازل ہوئی۔ اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر حضرت عمر بن الخطاب رضہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقام ابراہیم پر گزرے تو انہوں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ کیا ہم اپنے خدا کے خلیل کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں؟ رسول اللہؐ نے فرمایا "کیوں نہیں" عمرؓ نے فرمایا "تو کیا ہم اس کو مصلّی نہ بنائیں؟" بس فوراً یہ آیت نازل ہوئی" اور ابن الحصار کا قول ہے کہ یہ آیت تین موقعوں میں سے کسی ایک موقعہ پر نازل ہوئی ہے عمرۃ القضاء، غزوۃ الفتح یا حجۃ الوداع۔

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا۔ الآیۃ۔ ابن جریر نے زُہری سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیہ کے موقعہ پر ہوا تھا۔ اور السدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی ہے۔

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ۔ الآیۃ۔ ابن ابی حاتم نے صفوان بن اُمیہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے ہوئے تھا۔ اس نے رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا "آپ میرے عمرہ کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟" اس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ صلعم نے فرمایا "وہ عمرہ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے؟ تو اپنے کپڑے اتار کر رکھ دے اور پھر غسل کر" آخر حدیث تک۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ۔ الآیۃ حدیبیہ میں اتری تھی جیسا کہ مسند احمد میں حضرت کعب بن عجرہ رضہ سے جن کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی، مروی ہے۔ اور واحدی نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ۔ الآیۃ۔ کہا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا مگر مجھے اس پر کوئی دلیل نہیں ملی۔

وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ۔ الآیۃ۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں جو روایت نقل کی ہے اس کے لحاظ سے اس آیت کا نزول حجۃ الوداع کے سال مقام منیٰ میں ثابت ہوتا ہے۔

سورۂ آلِ عمران | الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ۔ الآیۃ۔ طبرانی نے بسند صحیح حضرت ابن

عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حمراء الاسد میں نازل ہوئی تھی۔

سورۂ نساء: آیۂ تیمم جو سورۂ نساء میں ہے اس کی نسبت ابن مردویہ نے اسلع بن شریک سے روایت کی ہے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا۔ فتح مکہ کے دن خانہ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی۔ اور یہ روایت سنید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے نقل کی ہے۔ نیز ابن مردویہ نے حضرت ابن عباس رضہ سے بھی یہی روایت کیا ہے۔

وَاِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ فَاَقَمْتَ لَھُمُ الصَّلٰوۃَ۔ الآیۃ: مقام عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیسا کہ امام احمد نے ابو عیاش الزرقی سے روایت کیا ہے۔

یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ۔ بزار وغیرہ نے حضرت حذیفہ رضہ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر آپ کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ المائدۃ کا آغاز: بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزید رضہ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت منٰی میں نازل ہوئی۔ اور کتاب الدلائل میں ام عمرو اور ان کے چچا سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلعم کے ایک سفر میں ہوا تھا۔ اور ابو عبید نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورۃ المائدہ کا نزول حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ اور مدینہ کے مابین ہوا ہے۔

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ۔ بسند صحیح حضرت عمر رضہ سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے موقعہ پر جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی۔ اور یہ بات بہت سی سندوں سے مروی ہے مگر ابن مردویہ نے حضرت ابو سعید خدری رضہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول غدیر خم کے دن ہوا تھا۔ اور یہی حضرت ابو ہریرہ رضہ سے بھی مروی ہے۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ اس دن ذی الحجہ کی اٹھارویں تاریخ تھی۔ اور رسول اللہ کے حجۃ الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورۂ بالا روایتیں صحیح نہیں ہیں۔

آیت تیمم: اس کے بارہ میں صحیح روایت ام المومنین حضرت عائشہ رضہ سے یہ ہے کہ اس کا نزول بیداء میں ہوا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آرہے تھے۔ اور ایک لفظ میں "بالبیداء" او "بذات الجیش" آیا ہے۔ ابن عبد البر نے تمہید میں لکھا ہے بیان کیا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول غزوۂ بنی المصطلق میں ہوا تھا۔ اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات پر وثوق کا اظہار کیا ہے لیکن اس روایت کی توثیق میں ابن سعد اور ابن حبان کو ابن عبد البر پر سبقت حاصل ہے۔ غزوۂ بنی المصطلق اور غزوۂ المریسیع ایک ہی جنگ ہے۔ مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شہر مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین

واقع ہے۔ اور یہ قصہ ناحیۂ خیبر کی سمت کا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے "بِالْبَیْدَآءِ اَوْبِذَاتِ الْجَیْشِ" کہکر اس سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیبر کے مابین واقع ہیں۔ جیسا کہ نووی نے بھی اس بات پر یقین کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ابن التین نے یہ بات نہایت وثوق سے بیان کی کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی مقام ہیں۔ اور ابو عبید البکری کا قول ہے کہ بیداء اس بلند قطعہ زمین کا نام ہے جو ذوالحلیفہ کے سامنے مکہ کے راستہ سے آتے ہوئے پڑتا ہے۔ اور ذات الجیش مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ۔ الآیۃ۔ ابن جریر نے حضرت قتادہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "یہ آیت رسول اللہ صلعم پر اس وقت اتری تھی جب آپ ساتویں جنگ کے موقع پر بطنِ نخل میں تشریف رکھتے تھے۔ اور اس وقت بنو ثعلبہ اور بنو محارب کے لوگوں نے آپ پر اچانک حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا۔ خدا نے اس آیت کے ذریعہ اپنے پیغمبر صلعم کو دشمنوں کے فریب سے مطلع کر دیا تھا۔

وَاللّٰهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ۔ الآیۃ۔ صحیح ابن حبان میں حضرت ابوہریرہ رضؓ سے مروی ہے کہ "اس آیت کا نزول حالت سفر میں ہوا تھا۔" اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابر رضؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرّقاع میں جو بالائے نخل واقع ہے غزوہ بنی انمار کے موقعہ پر ہوا تھا۔

آغاز سُوْرَۃُ الانفال اس کا نزول جنگ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا۔ جیسا کہ مسند احمد میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ سے مروی ہے۔

اِذْ تَسْتَغِیْثُوْنَ رَبَّكُمْ۔ الآیۃ "یہ بھی بدر میں نازل ہوئی تھی۔ جیسا کہ ترمذی نے حضرت عمر رضؓ سے روایت کیا ہے۔

سورۂ توبہ وَالَّذِیْنَ یَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ۔ الآیۃ" اس کا نزول بھی رسول اللہ صلعم کے کسی سفر میں ہوا تھا۔ جیسا کہ امام احمد رح نے حضرت ثوبان رضؓ سے روایت کیا ہے۔

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِیْبًا۔ الآیات" کا نزول غزوۂ تبوک میں ہوا تھا۔ یہی ابن جریر نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔

وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ وَنَلْعَبُ۔ غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی۔ اس کی روایت ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عمر رضؓ سے کی ہے۔

مَا كَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔ الآیۃ" طبرانی اور ابن مردویہ نے حضرت ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلعم عمرہ کرنے کی غرض سے نکلے تھے۔ اور انہوں نے ثنیۂ عسفان

سے اترتے ہوئے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کر کے ان کے لئے دعائے مغفرت کرنے کی خدا تعالٰے سے اجازت مانگی تھی۔

سورۃ النّحل کا خاتمہ | بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے حضرت ابوہریرہ رضہ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول جنگ اُحد میں اس وقت ہوا تھا جب نبی صلعم حضرت حمزہ رضہ کی شہادت کے بعد ان کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے۔ ترمذی اور حاکم نے حضرت ابیؓ بن کعب رضہ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا۔

سورہ بنی اسرائیل | وَاِنْ كَادُوْا لَيَسْتَفِزُّوْنَكَ مِنَ الْاَرْضِ لِيُخْرِجُوْكَ مِنْهَا۔ ابو الشیخ اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر بن حوشب عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی

آغاز سورۃ الحج | ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ اِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ۔ تا۔ وَلٰكِنَّ عَذَابَ اللّٰهِ شَدِيْدٌ" کا نزول ہوا تھا اسی وقت اس کا بھی نزول ہوا۔ اور آپ اس وقت سفر میں تھے۔ آخر حدیث تک۔ ابن مردویہ رحہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے بواسطہ ابو صالح از ابن عباس رضہ یہ روایت درست ہے کہ سورۃ الحج کے ابتدائی حصہ کا نزول رسول اللہ صلعم کی روانگی کے وقت ہوا تھا جب آپ غزوہ بنی المصطلق کے لئے جا رہے تھے۔

هٰذَانِ خَصْمٰنِ۔ الآیات۔ قاضی جلال الدین بلقینی کا قول ہے کہ بظاہر ان آیتوں کے نزول کا موقع میدان بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا۔ کیونکہ اس میں لفظ هٰذَانِ کے ساتھ مبارزطلبی کی طرف اشارہ ہے۔

اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ۔ الآیۃ۔ ترمذی نے حضرت ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مجبور ہو کر نکلے تو اس وقت حضرت ابوبکر رضہ نے کہا " ان لوگوں (کفار مکہ) نے اپنے نبی کو نکالا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے " بس اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن الحصار کا قول ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ استنباط کیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت کا نزول سفر ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا۔

سورۃ الفرقان | اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ۔ الآیۃ۔ ابن حبیب نے اس کا نزول طائف میں قرار دیا ہے۔ مجھے اس کی بابت کوئی مستند قول نہیں ملتا۔

سورۃ القصص | اِنَّ الَّذِيْ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ " سفر ہجرت کے اثناء میں بمقام جحفہ نازل ہوئی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ضحاک سے نقل کیا ہے۔

آغاز سورۃ الروم | ترمذی نے حضرت ابوسعید رضہ سے روایت کی ہے کہ جس دن معرکہ بدر تھا اسی دن رومیوں کو اہل فارس پر فتح نصیب ہوئی۔ اور مسلمانوں کو اس سے بڑی خوشی ہوئی۔ اس وقت الٓمّٓ۔ غُلِبَتِ الرُّوْمُ۔ تا قولہ تعالٰے۔ بِنَصْرِ اللّٰهِ " نازل ہوئی۔ امام ترمذی کا قول ہے۔ غَلَبَتْ (یعنی بالفتح)

ہے۔

سورۃ الزخرف | وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا ۔ الآیۃ ۔ ابن حبیب کا قول ہے کہ اس کا نزول شب اسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس ہوا تھا۔

سورۃ محمدؐ | وَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ هِيَ اَشَدُّ قُوَّةً ۔ الآیۃ " سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے " کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی صلعم ہجرت کرکے مدینہ کیطرف تشریف لے چلے تو آپ نے کھڑے ہو کر مکہ کیطرف دیکھا اور اشکبار ہوئے " اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

سورۃ الفتح | حاکم وغیرہ نے مسور بن مخرمہؓ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے " سورۃ الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اول سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا ہے۔ مستدرک میں مجمع بن جاریہ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورۃ کا آغاز نزول مقام کراع الغمیم میں ہوا تھا۔

سورۃ الحجرات | يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى ۔ الآیۃ " واحدی نے ابن ابی ملیکہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا۔ اور شان نزول یہ ہے کہ جس وقت بلال رضؓ نے خانہ کعبہ کی چھت پر چڑھ کر اذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا " کیا یہ سیاہ فام غلام خانہ کعبہ پر چڑھ کر اذان دے گا ؟ "

سورۃ القمر | سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ ۔ الآیۃ " ابن الفرس کا یہ قول ہے کہ اس کا نزول معرکہ بدر کے دن ہوا تھا۔ مگر یہ قابل قبول نہیں جس کی تفصیل نوع دوازدہم میں آئے گی۔ مزید برآں میں نے ابن عباسؓ کی ایک روایت بھی اس کی تائید میں دیکھی ہے۔

سورۃ الواقعۃ | نسفی کا بیان ہے کہ " ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ " اور " اَفَبِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَنْتُمْ مُّدْهِنُوْنَ " ان دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلعم کے مدینہ کی طرف سفر کی حالت میں ہوا تھا۔ مگر مجھے اس کی کوئی سند نہیں ملی ہے۔

وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ " ابن ابی حاتم نے یعقوب کی سند سے بواسطہ مجاہدؒ ابوحرزہ سے روایت کی ہے کہ ابوحرزہ نے کہا " یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارہ میں غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت صحابہ حجر میں ٹھیرے تو انہیں رسول اللہ صلعم نے حکم دیا کہ اس جگہ کا پانی اپنے ساتھ بالکل نہ لیں۔ اور پھر آگے کوچ فرمایا۔ اس کے بعد آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے۔ تو صحابہ کے پاس پانی بالکل نہ تھا۔ صحابہ نے اس کی شکایت رسول اللہ صلعم سے کی۔ اور آپ نے خدا سے دعا کی۔ اور آپ کی دعا کے ساتھ ہی اللہ تعالٰے نے ایک ابر کا ٹکڑا بھیجا اور اس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ساتھ بھی رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر ایک منافق شخص نے کہا " یہ پانی تو فلاں ستارہ کے سبب سے برسا ہے " پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

آیۃ امتحان (سورۃ الممتحنۃ) یعنی اللہ تعالیٰ کا ارشاد "یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُھٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْھُنَّ۔ الآیۃ" کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصہ میں ہوا تھا۔

سورۃ المنافقین اس کی بابت ترمذی نے حضرت زید بن ارقم رضی سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول غزوۂ تبوک میں رات کے وقت ہوا تھا۔ اور حضرت سفیان سے منقول ہے کہ "اس کا نزول غزوۂ بنی المصطلق میں ہوا تھا" اور ابن اسحاق نے بھی اسی دوسری روایت کو قابلِ وثوق قرار دیا ہے۔

سورۃ المرسلات شیخین نے حضرت ابن مسعود رضی سے روایت کی ہے کہ جب ہم لوگ نبی صلعم کے ساتھ مقام منیٰ میں ایک غار کے اندر بیٹھے ہوئے تھے اسی وقت سورۃ المرسلات نازل ہوئی" آخر حدیث تک۔

سورۃ المطففین یہ سورت یا اس کا کچھ حصہ نسفی وغیرہ کے بیان کے مطابق سفر ہجرت کے اثناء میں نبی صلعم کے مدینہ میں داخل ہونے سے قبل نازل ہوا۔

آغاز سورۃ اِقْرَاْ یہ سورۃ حسب روایت صحیحین غار حراء کے اندر نازل ہوئی۔

سورۃ الکوثر ابن جریر نے حضرت سعید بن جبیر رضی سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے موقعہ پر ہوا تھا۔ مگر یہ قول محل نظر ہے۔

سُوْرَۃُ النَّصْر بزار اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں حضرت ابن عمر رضی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" یہ سورۃ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ" رسول اللہ صلعم پر ایام تشریق کے وسط میں اتری اور آپ سمجھ گئے کہ یہ دنیا سے رخصت کا پیام ہے پھر آپ نے اپنی اونٹنی "قَصْوَاء" کے تیار کئے جانے کا حکم دیا۔ اور وہ کس کر تیار کر دی گئی تو آپ نے اٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا" پھر حضرت ابن عباس رضی نے رسول اللہ کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر پڑھا تھا۔

تیسری نوع۔ نہاری اور لیلی کی شناخت میں

نَہاری یعنی قرآن کا وہ حصہ جس کا نزول دن کے وقت ہوا۔ اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جا سکتیں۔ ابن حبیب کا قول ہے کہ "قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہوا ہے" مگر لیلی یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصوں کی جس قدر مثالیں تلاش سے مل سکی ہیں، ان کو اس نوع میں بیان کیا جاتا ہے۔

تحویلِ قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں حضرت ابن عمر رضؓ کی یہ حدیث ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجد قُبار میں نماز فجر پڑھ رہے تھے اسی وقت یکایک کسی شخص نے آکر انہیں اس بات کی اطلاع دی کہ آج رات نبی صلعم پر کچھ آیتیں نازل ہوئی ہیں جن میں ان کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رُخ کرنے کا حکم ملا ہے۔" مسلم نے حضرت انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتدا میں بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے۔ پھر آیۂ کریمہ "قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ - الآیۃ - (سورۃ البقرۃ)" نازل ہوئی۔ اس کے بعد جب اہلِ قبار نماز فجر کے رکوع میں تھے۔ اور ایک رکعت پڑھ بھی چکے تھے، اتفاقاً بنی سلمہ کا کوئی شخص ان کی طرف نکل آیا۔ اور اس نے انہیں سابقہ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھ کر باآواز بلند کہا "قبلہ کا رُخ بدل گیا ہے" بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے"۔ لیکن صحیحین میں حضرت براء بن عازب رضؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینے تک نماز پڑھی۔ اور ان کا دل یہی چاہتا تھا کہ ان کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو" بیان کیا جاتا ہے کہ تحویلِ قبلہ کے بعد رسول اللہ صلعم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی۔ اور آپ کے ساتھ بہت سے صحابہ شریک تھے۔ اتفاقاً انہی صحابہ میں سے ایک شخص مسجدِ قبار کی طرف اس وقت جا نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز کے اندر رکوع کی حالت میں تھے۔ اس شخص نے کہا "میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے" بس یہ سن کر وہ سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے۔ اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو۔ قاضی جلال الدین (مؤلف) کہتا ہے کہ "اس روایت کے پیش نظر تو یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ اس آیت کا نزول رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہل قُبار کا معاملہ صبح کے وقت پیش آیا۔ اور قُبار مدینہ سے نہایت نزدیک ہے۔ اس لئے یہ بات کیونکر تسلیم کی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے صحابہ سے یہ بات عصر کے وقت سے آئندہ صبح تک بیان نہ کی ہو" ابن حجر کا قول ہے کہ اس آیت کا دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے۔ اور یہ بات کہ پھر حضرت ابن عمر رضؓ کی حدیث کا کیا جواب ہو گا؟ تو اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہر مدینہ کے اندر تھے ان کو تحویلِ قبلہ کی خبر عصر کے وقت ہی مل گئی (یعنی بنو حارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف اور باشندگانِ قبار) ان کو آئندہ صبح کے وقت اس بات کی اطلاع پہنچی۔ اور کہنے والے نے "اللیلۃ" (آج کی شب) کا لفظ مجازاً کہا جس میں اس نے گذشتہ دن کا کچھ آخری حصہ بھی شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا۔ میں کہتا ہوں نسائی نے حضرت ابو سعید بن المعلی سے روایت کی ہے کہ "ایک دن ہم رسول اللہ صلعم کی طرف سے گذرے جب آپ منبر پر بیٹھے تھے۔ میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے۔ پھر میں بھی بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلعم نے یہ آیت پڑھی "قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ - الآیۃ" یہاں تک کہ اسے پڑھ کر فارغ ہو گئے۔ تو منبر سے اتر کر ظہر کی نماز پڑھی۔

سورۂ آلِ عمران کا آخری حصہ اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المنذر ابن مردویہ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب التفکر میں ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی سے روایت کی ہے کہ "حضرت بلال رضی نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نماز فجر کی اذان سنانے آئے تو آپ نے دیکھا کہ حضور انور رو رہے ہیں۔ بلال رضی نے کہا "یا رسول اللہ صلعم! آپ کیوں رو رہے ہیں؟ رسول اللہ نے فرمایا "کیوں نہ روؤں جب کہ آج رات مجھ پر "اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّھَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ" کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا "بدبختی ہے اس شخص کی جو اس آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعتِ خالق پر) غور نہ کرے۔

سورۃ المائدۃ وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ "ترمذی اور حاکم نے حضرت عائشہ رضی سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے چند صحابہ پہرہ دیتے تھے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور آپ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکال کر فرمایا "تم واپس جاؤ کہ اللہ تعالےٰ نے خود مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے"۔ طبرانی نے حضرت عصمۃ بن مالک الخطمی سے روایت کی ہے کہ "ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگہبانی کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی۔ اور پہرہ اٹھا دیا گیا"۔

سُورۃ الانعام طبرانی اور ابوعبید نے اس کے فضائل میں حضرت ابن عباس رضی سے روایت کی ہے کہ "سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی اس طرح پر نازل ہوئی کہ اس کے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے آرہے تھے"۔

سُورۃ التوبۃ اَلثَّلٰثَۃِ الَّذِیْنَ خُلِّفُوْا۔ اس کی نسبت صحیحین میں حدیث حضرت کعب رضی سے مروی ہے کہ "خدا نے ہماری قبول توبہ پر آیتیں ایسے وقت میں نازل فرمائیں جب کہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا"۔

سُورۃ مریم طبرانی، ابومریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ "میں نے رسول اللہ صلعم کی خدمت آ کر عرض کیا کہ آج رات میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے۔ حضور انور نے ارشاد فرمایا "آج ہی شب کو مجھ پر سورۃ مریم کا نزول ہوا ہے۔ اس لئے اس لڑکی کا نام مریم رکھو"۔

آغاز سورۃ الحج آغاز سورت کا نزول حالت سفر میں رات کے وقت ہوا ہے۔ اس بات کو ابن الحبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے۔ اور سخاوی نے جمال القراء میں اس کو قابل وثوق قرار دیا ہے۔ اور اس کا استدلال اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے حضرت عمران بن حصین رضی سے روایت کیا ہے کہ اس کا نزول اس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلعم ایک سفر میں تھے۔ اور اس کے

نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور کچھ لوگ منتشر ہو چکے تھے۔ پھر رسول اللہ صلعم نے ان آیتوں کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا تھا" آخر حدیث تک۔

سورۃ الاحزاب کی وہ آیت جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارہ میں اتری ہے، اس کی نسبت **قاضی جلال الدین** (مؤلف) کہتے ہیں " بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِکَ وَبَنٰتِکَ الآیۃ" ہے۔ کیونکہ **صحیح بخاری** میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ "حضرت سودۃ اچھی طرح پردہ کر کے کسی ضرورت سے باہر گئیں۔ اور وہ ذرا بھاری بھر کم تھیں جن کا پہچاننے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا حضرت عمرؓ نے انہیں دیکھ لیا اور کہا "سودۃ! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ بات سن کر حضرت سودۃ لٹے پاؤں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگئیں۔ اسوقت رسول اللہ صلعم رات کا کھانا کھا رہے تھے۔ اور آپ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ حضرت سودۃؓ نے کہا" یا رسول اللہ میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمرؓ نے مجھ سے ایسی ایسی بات کہی" اسی وقت خدا نے رسول پاک پر وحی بھیجی اور ابھی ہڈی بدستور آپ کے ہاتھ میں تھی جسے آپ نے ہاتھ سے چھوڑا بھی نہیں تھا۔ پھر رسول اللہ صلعم نے فرمایا "تم کو اجازت دی گئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو" قاضی جلال الدین (مؤلف) کہتا ہے۔ ہم نے اس قصہ کا رات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ امہات المؤمنینؓ کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا کہ صحیح میں حضرت عائشہؓ سے حدیث افک میں مروی ہے۔

سورۃ الزخرف | وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا۔ الآیۃ" بقول ابن حبیب اس کا نزول شب معراج میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الفتح | صحیح بخاری میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "بے شک آج کی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو ان تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے۔ (یعنی ساری دنیا) پھر رسول اللہ نے فرمایا" اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا" کی قرأت فرمائی۔ تا آخر حدیث"

سورۃ المنافقین | اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی ؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے۔

سورۃ المرسلات | سخاوی نے جمال القرا میں لکھا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غار حرا کے اندر ہوا تھا" میں کہتا ہوں کہ اس بات کی شہرت نہیں۔ پھر میں نے صحیح اسماعیلی میں دیکھا ہے۔ اور اسماعیلی بخاری سے راوی ہیں کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منیٰ کے غار میں ہوا تھا۔ اور یہی روایت صحیحین میں بھی موجود ہے مگر اس میں "عرفہ کی رات" کا ذکر نہیں۔ اور عرفہ کی

رات سے ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے۔ کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلعم مقام منیٰ میں رات گزارا کرتے تھے۔

معوذتین کا نزول بھی رات کے وقت ہوا ہے۔ ابن اشتہ نے اپنی کتاب المصاحف میں لکھا ہے "مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور ان سے ابوداؤد نے بواسطہ عثمان بن ابی شیبہ از جریر از بیان از قیس از عقبہ ابن عامر الجہنی رضہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "آج کی رات مجھ پر چند بے مثل آیتیں نازل ہوئی ہیں۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ" اور "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ"۔

فصل

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقت فجر نازل ہوئیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:-

سُوْرَةُ الْمَائِدَة کی آیت تیمم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں حضرت عائشہ رضہ سے مروی ہے کہ "صبح کی نماز کا وقت آگیا۔ اور رسول اللہ صلعم نے پانی تلاش کرنے پر نہ پایا تو یہ آیت نازل ہوئی "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ۔ تا لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ"۔

اور اسی قسم کی آیتوں میں سے "لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ۔ الآیۃ" (سورۃ آل عمران) بھی ہے۔ کیونکہ اس کا نزول اس وقت ہوا تھا جب رسول اللہ صلعم نماز فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے۔ اور آپ نے ارادہ کیا تھا کہ اس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابوسفیان اور ان کے ساتھیوں کا نام لے کر بددعا فرمائیں۔

تنبیہ اگر یہ کہا جائے کہ جابر رضہ کی اس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رد کر سکتے ہو جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "نہایت سچا خواب وہ ہے جو دن کے وقت آئے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کی نعمت سے سرفراز فرمایا ہے" اور اس حدیث کو حاکم نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے۔ میں اس کا جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر[1] ہے۔ اس لئے اسے حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

چوتھی نوع۔ قرآن کے صیفی اور شتائی حصول کا بیان

اس نوع میں ان آیتوں اور سورتوں کو بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کے دو موسم سردی اور گرمی میں سے کسی ایک موسم میں ہوا۔ واحدی کا بیان ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کلالۃ کے بارہ میں دو آیتیں نازل فرمائیں۔ ایک موسم سرما میں۔ اور یہ آیت سورۃ النساء کے ابتدا میں موجود ہے۔ اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے

---

[1] اگر ضعیف راوی نے کسی روایت میں قوی ثقہ راوی کی مخالفت کی تو اس حدیث کو منکر کہا جاتا ہے۔ مصحح۔

موسم نہیں ہوا ہے جو سورۃ النساء کے آخری حصہ میں مذکور ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلعم سے اتنا کسی چیز کو بار بار نہیں دریافت کیا جتنا کلالہ کو دریافت لیا ہے۔ اور نہ رسول اللہ صلعم مجھ پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جسقدر اس کے معاملہ میں خفا ہوئے۔ یہانتک کہ میرے سینہ پر اپنی انگلی مار کر فرمایا "عمرؓ! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم ہوتی جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے۔" اور مستدرک میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا "یا رسول اللہ صلعم! کلالۃ کیا چیز ہے؟ رسول اللہؐ نے فرمایا "کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی" يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ اس کا نزول حجۃ الوداع کے سفر میں ہوا تھا۔ اس لئے جسقدر حصہ قرآن کا اس سفر میں نازل ہوا مثلاً آغاز سورۂ مائدہ اور آیت اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ۔ اور آیۃ وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ۔ اور آیتِ دین (اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ) نیز سورۃ النصر، ان سب کو صیفی شمار کرنا چاہیئے۔

اور جن آیتوں کا نزول جنگِ تبوک کے اثناء میں ہوا انہیں بھی صیفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوج کشی سخت گرمیوں کے ایام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحٰق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہ اور عبداللہ بن ابی بکر بن حزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمتِ مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے لیکن آپ نے غزوۂ تبوک میں صاف صاف فرمادیا کہ "لوگو! میں رومیوں کے مقابلہ پر جانے کا عزم کر چکا ہوں" گویا آپ نے ان کو پہلے سے مطلع کر دیا۔ اور یہ فوجکشی نہایت گرمی اور خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن اس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے، آپ نے حضرت جدّ بن قیس سے فرمایا "کیا تجھ کو بنو الاصفر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ اُنس ہے؟" جدّ بن قیس نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھ کر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص مشکل ہوگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنو الاصفر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں ان پر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں۔ اس لئے آپ مجھے یہیں رہنے کی اجازت دے دیں۔" اس وقت "وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ۔ الآیۃ" (سورۃ التوبۃ) نازل ہوئی۔ اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ "گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ" تو "قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا الآیۃ" کا نزول ہوا۔

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کے حصہ کی مثالیں یہ ہیں:۔

اِنَّ الَّذِيْنَ جَآءُوْا بِالْاِفْكِ تا قولہ تعالیٰ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ (سورۃ النور) بسند صحیح حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ان آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہوا تھا۔ اور جو آیتیں سُوْرَةُ الْاَحْزَابِ میں غزوۂ خندق

کے بارہ میں آئی ہیں ان کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہوا تھا۔ کیونکہ حضرت حذیفہ رضہ کی حدیث میں آیا ہے کہ احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے۔ مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپ کے پاس رہے۔ اس وقت رسول اللہ صلعم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا "اٹھو اور احزاب کے لشکر کیطرف چل" میں نے عرض کی "یارسول اللہ! اُس ذاتِ پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر بھیجا ہے، اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھ کر اٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھٹھرا جاتا ہوں" آخر حدیث تک۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی۔ "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْکُرُوْا نِعْمَۃَ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ اِذْ جَاءَتْکُمْ جُنُوْدٌ الی آخرہا (سورۃ الاحزاب) اس حدیث کو بیہقی نے کتاب الدلائل میں نقل کیا ہے۔

پانچویں نوع، فراشی اور نومی کا بیان

فراشی سے قرآن کا وہ حصہ مراد ہے جس کا نزول اس وقت ہوا جب کہ رسول اللہ صلعم اپنی کسی بیوی کے حجرہ میں بستر پر بیدار تھے۔ اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالتِ خواب استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔ قسمِ اول میں سے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت "وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ۔ الآیۃ" (سورۃ المائدۃ) ہے۔ دوسری آیت "الثَّلٰثَۃِ الَّذِیْنَ خُلِّفُوْا۔ الآیۃ" (سورۃ التوبۃ) جس کے متعلق صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جب کہ ایک تہائی رات باقی رہ گئی تھی۔ اور اس وقت رسول اللہ صلعم حضرت ام سلمہؓ کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر یہاں ایک مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلعم کے دوسرے قول کو جو آپ نے حضرت عائشہ رضہ کے حق میں فرمایا تھا کہ "مجھ پر ان کے سوا کسی اور بیوی کے یہاں وحی کا نزول نہیں ہوا" باہم تطبیق دینا دشوار ہے اس امر کی بابت قاضی جلال الدین (مؤلف) یہ کہتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلعم کا یہ ارشاد حضرت ام سلمہؓ کے یہاں وحی آنے سے پہلے کا ہے۔ میں کہتا ہوں، مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جس کے ذریعہ سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جا سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ابو یعلی نے اپنے مُسند میں حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا "مجھے نو چیزیں دی گئیں۔ آخر حدیث تک" اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ "اگر وحی رسول اللہ صلعم پر ایسے وقت میں نازل ہوتی تھی جب کہ آپ اپنے گھر اور کنبہ والوں میں ہوتے تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے۔ اور جب ایسے وقت میں نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک ہی لحاف میں ہوں"۔ الی آخر الحدیث۔ اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔ جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔

نومی کی مثال سورۃ الکوثر ہے۔ کیونکہ مسلم نے حضرت انس رضہ سے روایت کی ہے کہ "جس وقت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان تشریف فرما تھے یکایک آپ کی پلک جھپکی۔ پھر آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھایا۔ تو ہم لوگوں نے عرض کیا "رسول اللہ صلعم! آپ کو ہنسی کس وجہ سے آئی؟" آپ نے فرمایا "ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوثر نازل ہوئی ہے۔ پھر آپ نے پڑھا" بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۝ اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ۝" امام رافعی نے اپنی امالی میں تحریر کیا ہے کہ اس حدیث سے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی ہے کہ سورۃ کا نزول اسی غفلت کی حالت میں ہو گیا تھا۔ اور اسی بنار پر انہوں نے کہا ہے کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلعم پر حالتِ خواب میں بھی آتی تھی۔ کیونکہ انبیار کا خواب دیکھنا بھی وحی ہے۔ اور گو یہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ تمام قرآن کا نزول حالتِ بیداری میں ہوا ہے۔ اور گویا اس وقت آنکھ جھپکنے میں رسول اللہ صلعم کے دل میں سورۃ الکوثر کا خیال آگیا جس کا نزول حالتِ بیداری میں ہو چکا تھا۔ یا اس حالت میں کوثر آپ کے پیشِ نظر لایا گیا جس کا ذکر اس سورۃ میں ہے۔ اور آپ نے اسے صحابہ کو پڑھ کر سنایا۔ اور اس کی تفسیر ان سے بیان کر دی۔ اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپ پر اس وقت غشی طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ اس بات کو اس حالت پر محمول کیا جائے جو رسول پاک پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی۔ اور جس کو اصطلاح میں "برحارُ الوحی" کہا جاتا ہے۔" میں کہتا ہوں کہ رافعی نے نہایت دلنشیں بات کہی ہے۔ اور میں بھی اسی بات کی کرید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حقیقت سے قریب ہے۔ کیونکہ رسول پاکؐ کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اسی وقت ہوا ہے۔ اس بات کی تردید کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول اس سے پہلے ہوا۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اسی حالت میں اس کا نزول ہوا۔ اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی۔ بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسولِ پاکؐ پر وحی اترتے وقت طاری ہو جاتی تھی۔ علمار نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس حالت میں آپ دنیا سے اٹھائے جاتے تھے۔

چھٹی نوع، ارضی اور سماوی کا بیان

ابن العربی کا یہ قول پہلے گذر چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف مقامات پر نازل ہوئے ہیں کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا۔ بعض ٹکڑے زمین پر اترے۔ کوئی جز و آسمان و زمین کے مابین۔ اور کچھ حصہ زیرِ زمین غار کے اندر نازل ہوا ہے۔ ابن العربی کا بیان ہے کہ مجھ سے ابو بکر الفہری نے اور ان سے تمیمی نے بیان کیا۔ اور تمیمی کو ہبۃ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ ہی میں ہوا ہے۔ مگر چھ آیتیں ایسی جگہوں میں اتریں جو نہ زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں اور نہ آسمان کی۔ ان میں سے تین آیتیں "وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ ــــ تین آیتوں کے آخر تک" سورۃ الصّٰفّٰت میں۔ ایک آیت "وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا۔ الآیۃ" سورۃ الزخرف

ہیں اور دو آیتیں اخیر سورۃ البقرۃ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں۔" ابن العربی نے لکھا ہے کہ بیت اللہ کی اس سے مراد شاید یہ ہے کہ ان آیتوں کا نزول فضا میں آسمان و زمین کے مابین ہوا۔ اور کہا ہے کہ جسقدر قرآن کا حصہ زیر زمین غار کے اندر نزول ہوا وہ سورۃ المرسلات ہے۔ جیسا کہ صحیح روایت میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔" میں (مؤلف) کہتا ہوں۔ ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں، ان میں سے بجز دو اخیر سورۃ البقرۃ کی آیتوں کے باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں چلا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت یہ کہنا ممکن ہے کہ اس نے مسلم کی اس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ "ابن مسعودؓ نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی۔ اور سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے" آخر حدیث تک۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ "پھر رسول اللہ صلعم کو تین چیزیں دی گئیں۔ نماز پنجگانہ۔ سورۃ البقرۃ کے خاتمہ کی آیتیں اور آپ کی امت کے ان لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنہوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو" اور ہذلی کی کتاب الکامل میں ہے کہ "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ سے آخر سورۃ البقرۃ تک قرآن کا خاص مقام قاب قوسین میں نزول ہوا ہے۔

ساتویں نوع۔ سب سے پہلے قرآن میں سے کونسی آیتیں نازل ہوئیں

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ کے بارہ میں مختلف قول ہیں۔ پہلا قول جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے پہلے "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ" کا نزول ہوا۔ شیخین اور دیگر محدثین نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلعم پر جس قسم کی وحی اترنی شروع ہوئی وہ رؤیائے صادقہ تھی۔ جو سونے کی حالت میں آتی تھی۔ اور آپ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدۂ سحر کی طرح خارج میں بھی صاف دکھائی دیتا تھا۔ اس کے بعد آپ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی۔ چنانچہ آپ غارِ حرا میں جا کر کئی کئی دن تک مصروفِ عبادت رہا کرتے۔ اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اتنے دنوں کا سامان خوراک وغیرہ ہمراہ لے جایا کرتے تھے۔ اور جس وقت توشہ ختم ہو جاتا تو حضرت خدیجہؓ کے پاس آتے۔ وہ پھر توشہ تیار کر دیتیں یہانتک کہ رسول اللہ صلعم پر غارِ حرا ہی میں یکایک حق کا اظہار ہوا۔ اور حاملِ وحی فرشتہ نے وہاں آ کر آپ سے کہا "اِقْرَاْ"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، میں نے جواب دیا "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ پھر اس فرشتہ نے مجھے پکڑ کے خوب داب چا۔ یہانتک کہ میں پسینے پسینے ہو گیا۔ اس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا "اِقْرَاْ" میں نے دوبارہ کہا "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ یہ سن کر اس نے پھر مجھے دبوچ لیا۔ یہانتک کہ میں گھبرا اٹھا اور اس نے مجھے چھوڑ کے کہا "اِقْرَاْ" میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ اس پر تیسری دفعہ پھر

اس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبایا۔ اور جب میں پریشان ہوگیا تو مجھے چھوڑ کر کہا "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۔۔ یہانتک کہ "مَا لَمْ يَعْلَمْ" تک پہنچکر خاموش ہوگیا"۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غار سے نکل کر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپ کا جوڑ جوڑ کانپ رہا تھا۔ آخر حدیث تک "حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی حضرت عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے۔ اور اس کو صحیح بتایا ہے کہ "قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" ہے"۔ اور طبرانی نے کتاب الکبیر میں ابورجاء العطاردی سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت ابوموسیٰ ہمکو قرأتِ قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھ کر بٹھلاتے تھے اور خود دو صاف سفید کپڑے پہن کر وسط میں بیٹھتے۔ اور جس وقت وہ اس سورۃ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" کو پڑھتے تو فرماتے "یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی تھی"۔ سعید بن منصور اپنی سُنن میں روایت کرتے ہیں۔ ہم سے سفیان نے بواسطہ عمرو بن دینار، عُبَید بن عُمَیر سے روایت کی ہے کہ "جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگے کہ "پڑھیے" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "کیا پڑھوں؟ واللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ پھر جبریلؑ نے کہا۔ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"۔ عُبَید بن عُمَیر فرماتے ہیں کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اول نازل ہوئی"۔ اور ابو عبید نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبدالرحمٰن نے اور اس کو سفیان نے بواسطہ ابنِ ابی نجیح، مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا "قرآن کا جو حصہ سب سے پہلے نازل ہوا وہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" اور "نٓ وَالْقَلَمِ" ہے"۔ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عبید بن عمیرؓ سے روایت کی ہے کہ "جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے کہ "پڑھیے"۔ "رسول اللہ صلعم نے کہا "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ پھر جبریل نے کہا "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" علماء روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل ہوئی۔ اور زہری رح سے مروی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم غار حرا میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپ کے پاس ریشمین کپڑے پر کوئی نوشتہ لے کر آیا۔ اور وہ نوشتہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۔۔ تا۔ مَا لَمْ يَعْلَمْ" تھا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے سورۃ "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" نازل ہوئی۔ شیخین نے ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے۔ کہ "میں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کونسا حصہ پہلے نازل ہوا ہے؟ جابرؓ نے جواب دیا "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" میں نے کہا "یا "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ"۔ یہ سُن کر جابرؓ نے کہا۔ میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی۔ حضور انور نے فرمایا تھا "میں غارِ حرا میں عبادت کرنے کے لئے گوشہ نشین ہوا تھا۔ جب چالیس دن پورے ہوگئے تو میں غار سے نکل کر شہر کی طرف واپس چلا۔ وادیٔ مکہ کے وسط میں آکر آگے پیچھے، داہنے بائیں مڑ کر دیکھنے لگا۔ پھر آسمان

کی طرف نگاہ اٹھائی۔ اور یکایک وہ (یعنی جبریلؑ) مجھے نظر آئے۔ جس کو دیکھ کر مجھ پر کپکپی طاری ہوگئی! اور میں خدیجہؓ کے پاس آیا اور ان سے کہا کہ "دَثِّرُوْنِیْ" (مجھ پر کپڑے ڈالو) انہوں نے مجھے خوب کپڑے اڑھا دیئے اس وقت اللہ تعالےٰ نے "یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ" نازل فرمائی۔

علماء نے اس حدیث کے کئی جواب دیئے ہیں۔ جو حسبِ ذیل ہیں:۔

اول۔ سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کے متعلق تھا۔ اس لئے جابرؓ نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ اَلْمُدَّثِّرُ تھی۔ اور اس وقت تک سُورَۃ اِقْرَاْ پوری نہیں اتری تھی کیونکہ سُورۃ اِقْرَاْ میں سب سے پہلے اس کا ابتدائی حصہ نازل ہُوا ہے۔ اِس قول کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بواسطہ ابوسلمۃ، جابرؓ سے مروی ہے کہ "انہوں نے رسول اللہ صلعم پر وحی کے درمیان میں بند ہو جانے (فترۃ الوحی[۱]) کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سُنا ہے" اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جا رہا تھا یکایک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی۔ اور میں نے نگاہ اٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا آسمان اور زمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے۔ اِس حالت کے مشاہدہ سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے اہلِ خانہ سے کہا "زَمِّلُوْنِیْ زَمِّلُوْنِیْ" مجھے کمبل اڑھا دو۔ کمبل اڑھا دو" پھر انہوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈال دیئے۔ اس وقت اللہ تعالےٰ نے سورۃ "یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ" نازل فرمائی۔ اس لئے رسول اللہ صلعم کا قول کہ "وہ فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا" اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصّہ بعد میں واقع ہوا۔ اور حراء کا واقعہ جس میں "اِقْرَاْ" کا نزول ہوا ہے، اس سے پہلے گذر چکا تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر جابرؓ کی مراد اولیّت سے عام اولیّت نہیں بلکہ وہ مخصوص اولیت مراد ہے جو فترۃ الوحی کے بعد واقع ہوئی۔

تیسرا جواب۔ یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اولیّت سے حکمِ اِنذار (عذاب الٰہی سے ڈرانے) کی خاص اولیت مراد ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یوں بھی کی ہے کہ نبوّت کے بارہ میں سب سے پہلے "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ" کا اور رسالت کے لئے سب سے اول "یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ" کا نزول ہوا۔

چوتھا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اولیّت سے وہ اولیّت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے واقع ہو۔ اور اس سورۃ کے نزول کا متقدم سبب رعب کی وجہ سے سردی لگنا اور لحاف اوڑھنا تھا۔ اور "اقْرَاْ" کا نزول بغیر کسی سببِ متقدم کے ہوا تھا۔ یہ بات ابنِ حجر نے بیان کی ہے۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ جابرؓ نے یہ بات اپنے فہم کے اعتبار سے کہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] فترۃ الوحی۔ وحی کے مابین رکاوٹ اور توقف پڑ جانے کا زمانہ۔

سے روایت نہیں ہے۔ اس لئے حضرت عائشہ رضؓ کی روایت حضرت جابر رضؓ کی روایت پر مقدم ہے۔ یہ کرمانی کا بیان ہے۔ اور ان سب جوابوں میں پہلا اور پچھلا یہ دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں۔

تیسرے قول سے سورۃ الفاتحۃ کا سب سے پہلے نازل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کشاف میں ہے کہ ابن عباس اور مجاہد اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورۃ کا نزول ہوا وہ سورۃ "اِقْرَأْ" تھی۔ اور اکثر مفسرین کی رائے میں سب سے اول نازل ہونے والی سورۃ فاتحۃ الکتاب ہے۔ ابن حجرؒ کا بیان ہے کہ اکثر ائمہ کا جس طرف میلان ہے وہ یہی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ "اِقْرَأْ" کا نزول ہوا۔ اور صاحب کشاف نے جس امر کی نسبت اکثر علماء کی طرف کی ہے وہ بعض علماء کا قول ہے جن کو جمہور مفسرین سے کوئی نسبت نہیں۔

صاحب کشاف کے قول کی دلیل وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکیر کی سند سے بواسطہ یونس بن عمرو ان کے باپ عمرو سے۔ اور عمرو نے ابی میسرہ عمرو بن شرجبیل سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجہ رضؓ سے فرمایا "جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سنا کرتا ہوں۔ اور واللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات (مصیبت) نہ ہو" حضرت خدیجہؓ نے یہ بات سنکر عرض کیا "معاذ اللہ۔ خدا آپ کو بھلا مصیبت میں کیوں ڈالنے لگا۔ خدا کی قسم آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں۔ عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں۔ اور صدقہ دیتے رہتے ہیں" آخر حدیث تک۔ پھر جس وقت حضرت ابوبکر رضؓ آئے، حضرت خدیجہ رضؓ نے ان سے ساری باتیں بیان کر دیں۔ اور کہا کہ تم محمد صلعم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔ چنانچہ رسول پاکؐ اور ابوبکر رضؓ دونوں ایک ساتھ مل کر ورقہ کے پاس گئے۔ اور اس سے تمام حال بیان کیا۔ رسول اللہ صلعم نے ورقہ سے کہا "جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے سنتا ہوں" یَا مُحَمَّدُ، یَا مُحَمَّدُ" اور یہ آواز سنتے ہی میں میدان کی طرف بھاگتا ہوں" ورقہ نے کہا "اب جس وقت وہ پکارنے والا آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ پر جمے رہیں تاکہ سن سکیں وہ کیا کہتا ہے۔ پھر اس کے بعد مجھے آکر خبر کیجئے گا" اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جا کر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دے کر کہا "یَا مُحَمَّدُ قُلْ (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ یہاں تک کہ وہ "وَلَا الضَّآلِّیْنَ" تک پہنچ کے خاموش ہو گیا" آخر حدیث تک۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس میں سورۃ الفاتحۃ کے اِقْرَأْ اور اَلْمُدَّثِّرْ کی سورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہو۔

چوتھا قول "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے پہلے ہوا ہے۔ اس

بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قولِ زائد کے بیان کیا ہے۔ اور واحدی نے عکرمہ رض اور حسن کی سند سے روایت کیا ہے کہ ان دونوں نے کہا "قرآن میں سب سے پہلے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کا نزول ہوا۔ اور پھر جو سورۃ سب سے اول اتری وہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" ہے"۔ اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رض سے روایت کی ہے کہ "سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریل نازل ہوئے تو انھوں نے کہا "یَا مُحَمَّدُ اِسْتَعِذْ ثُمَّ قُلْ۔ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ"[1] مگر میری رائے میں اس کو ایک مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ کسی سورۃ کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بسم اللہ اس کے ساتھ ہی نازل ہو۔ کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہوا ہے۔

سب سے پہلے نازل ہونے والی آیات کے بارہ میں ایک اور حدیث بھی وارد ہے۔ شیخین رح نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے کہ "سب سے پہلے مفصل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر تھا یہانتک کہ جس وقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اس وقت حلال و حرام کے احکام اترے"۔ اس مقام پر اس روایت سے ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ سب سے پہلے "اِقْرَأْ" کا نزول ہوا ہے۔ اور اس میں جنت و دوزخ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رض کی روایت میں لفظ "مِنْ" مقدر ہو یعنی ان کی عبارت "مِنْ اَوَّلِ مَا نَزَلَ" ہونی چاہئے۔ جس سے سورۃ اَلْمُدَّثِّر مراد ہے۔ کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی۔ اور اس کے آخر میں جنت و دوزخ کا ذکر موجود ہے۔ لہذا خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید اس سورۃ کا آخری حصہ اِقْرَأْ کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اترا ہے۔

فصل

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ "میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سُنا ہے کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ تھی۔ اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی سُورَۃُ المُؤْمِنُوْن ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سُورۃ العنکبوت مکی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں میں سب سے اول "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" ہے۔ اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ بَرَاءَة ہے۔ اور مکہ میں رسول اللہ صلعم نے جس سورۃ کا سب سے اول اعلان کیا۔ وہ اَلنَّجْم ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں لکھا ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سُورَۃُ البقرۃ ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعویٰ پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورہ بالا روایت

[1] اے محمد مستعد ہو جاؤ پھر کہو۔

کے اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اور نسفی نے اپنی تفسیر میں واقدی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے سورۃ القدر کا نزول ہوا۔

ابوبکر محمد بن الحارث بن ابیض نے اپنے مشہور جزء میں بیان کیا ہے کہ "مجھ سے ابوالعباس عبیداللہ ابن محمد بن اعین بغدادی نے اور اس سے حسان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت اُمیّۃ الازدی، جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ میں جسقدر حصہ قرآن کا نازل کیا ہے اس میں سب سے پہلے "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" کا نزول ہوا۔ پھر "نٓ وَالْقَلَمِ" زاں بعد "یَآ اَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ" پھر "یَآ اَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ" اس کے بعد "فاتحۃ الکتاب" پھر "تَبَّتْ یَدَآ اَبِیْ لَهَبٍ" اور اسی طرح بترتیبِ ذیل یہ سورتیں نازل ہوئی ہیں "اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی، وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى، وَالْفَجْرِ، وَالضُّحٰى، اَلَمْ نَشْرَحْ، وَالْعَصْرِ، وَالْعٰدِيٰتِ، اَلْكَوْثَرُ، اَلْهٰكُمُ، اَرَءَيْتَ الَّذِيْ يُكَذِّبُ، اَلْكٰفِرُوْنَ، اَلَمْ تَرَ كَيْفَ، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ، قُلْ هُوَ اللّٰهُ، وَالنَّجْمِ، عَبَسَ، اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ، وَالشَّمْسِ وَضُحٰهَا، اَلْبُرُوْجُ، وَالتِّيْنِ، لِاِيْلٰفِ، اَلْقَارِعَةُ، اَلْقِيٰمَةُ، وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ، وَالْمُرْسَلٰتِ، قٓ، اَلْبَلَدُ، اَلطَّارِقُ، اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ، صٓ، اَلْاَعْرَافُ، اَلْجِنُّ، یٰسٓ. اَلْفُرْقَانُ. اَلْمَلٰٓئِكَةُ كٓهٰيٰعٓصٓ، طٰهٰ، اَلْوَاقِعَةُ، اَلشُّعَرَآءُ، طٰسٓ سُلَيْمَان، طٰسٓمٓ اَلْقَصَصُ، بَنِیٓ اِسْرَآءِيْلَ، اَلتَّاسِعَةُ (یعنی یُوْنُسُ) هُوْدُ، يُوْسُفُ، اَلْحِجْرُ، اَلْاَنْعَامُ، اَلصّٰٓفّٰتُ، لُقْمٰنُ، اَلزُّمَرُ، حٰمٓ اَلْمُؤْمِنُ، حٰمٓ اَلسَّجْدَةُ، حٰمٓ اَلزُّخْرُفُ، حٰمٓ الدُّخَانُ، حٰمٓ الْجَاثِيَةُ، حٰمٓ اَلْاَحْقَافُ، اَلذّٰرِيٰتِ، اَلْغَاشِيَةُ، اَلْكَهْفُ، حٰمٓ عٓسٓقٓ، تَنْزِيْلُ السَّجْدَةِ. اَلْاَنْبِيَآءُ، اَلنَّحْلُ کی چالیس آیتیں۔ اور اس کا باقی حصہ مدینہ میں اترا ہے۔ اِنَّآ اَرْسَلْنَا نُوْحًا، اَلطُّوْرُ، اَلْمُؤْمِنُوْنَ، تَبَارَكَ، اَلْحَآقَّةُ، سَاَلَ سَآئِلٌ، عَمَّ يَتَسَآءَلُوْنَ، وَالنّٰزِعٰتِ، اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ، اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ، اَلرُّوْمُ، اَلْعَنْكَبُوْتُ اور وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ۔ اور یہی وہ سورتیں ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا۔

اور جو سورتیں مدینہ میں نازل ہوئیں بترتیبِ نزول درج ذیل ہیں:۔

سُورَۃُ الْبَقَرَۃِ، اٰلِ عِمْرَانَ، اَلْاَنْفَالُ، اَلْاَحْزَابُ، اَلْمَآئِدَةُ، اَلْمُمْتَحِنَةُ، اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ، اَلنُّوْرُ. اَلْحَجُّ. اَلْمُنٰفِقُوْنَ. اَلْمُجَادَلَةُ، اَلْحُجُرَاتُ، اَلتَّحْرِيْمُ. اَلْجُمُعَةُ، اَلتَّغَابُنُ، سَبَّحَ الْحَوَارِيِّيْنَ، اَلْفَتْحُ، اَلتَّوْبَةُ، اور اس کے بعد خَاتِمَةُ الْقُرْاٰنِ۔

میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب و غریب ہے۔ اور اس ترتیب پر اعتراض بھی وارد ہوتا ہے۔ حالانکہ جابر بن زیدان تابعین میں سے ہیں جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں۔ اور برہان جعبری نے اپنے مشہور قصیدہ میں

جس کا نام اُس نے التقریب المامول فی ترتیب النزول رکھا ہے اسی اثر پر اعتماد کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

نمبر	نظم	ترجمہ
	مَكِّيُّهَا سِتٌّ ثَمَانُوْنَ اِعْتَلَتْ	قرآن کی مکی سورتیں چھیاسی بیان ہوئی ہیں۔
	نَظَمْتُ عَلٰى وَفْقِ النُّزُوْلِ لِمَنْ تَلَا	جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں
۱	اِقْرَأْ وَنُوْنٌ۔ مُزَّمِّلٌ۔ مُدَّثِّرٌ	اِقْرَأْ (العلق) نٓ (القلم) المزمل۔ المدثر۔
	وَالْحَمْدُ۔ تَبَّتْ۔ كُوِّرَتْ۔ الْاَعْلٰى عَلَا	الحمد (الفاتحہ) تبت (اللہب) کورت (التکویر) الاعلیٰ
۲	لَيْلٌ وَّفَجْرٌ۔ وَالضُّحٰى۔ شَرْحٌ وَّعَصْرٌ	لیل۔ الفجر۔ الضحیٰ۔ الم نشرح۔ العصر۔
	اَلْعَادِيَاتُ۔ وَكَوْثَرٌ۔ اَلْهٰكُمْ تَلَا	العادیات۔ الکوثر۔ الہاکم التکاثر۔
۳	اَرَاَيْتَ۔ قُلْ۔ بِالْفِيْلِ۔ مَعَ۔ فَلَقٍ كَذَا	ارایت (الماعون) قل یاایہا الکافرون۔ الفیل۔ الفلق
	نَاسٌ۔ وَقُلْ هُوَ۔ نَجْمُهَا۔ عَبَسٌ جَلَا	الناس۔ قل ہو اللہ (الاخلاص) النجم۔ عبس۔
۴	قَدْرٌ وَّشَمْسٌ۔ وَالْبُرُوْجُ۔ وَتِيْنُهَا	القدر۔ الشمس۔ البروج۔ التین۔
	لِاِيْلٰفِ۔ قَارِعَةٌ۔ قِيَامَةٌ۔ اَقْبَلَا	لایلف (قریش) القارعۃ۔ القیامۃ۔
۵	وَيْلٌ لِّكُلِّ۔ اَلْمُرْسَلَاتُ۔ وَقٓ۔ مع	ویل لکل (الہمزۃ) المرسلات۔ قٓ۔
	بَلَدٍ وَّطَارِقُهَا۔ مع اقتربت۔ كَلَا	البلد۔ الطارق۔ اقتربت الساعۃ (القمر)
۶	صٓ۔ وَاَعْرَافٌ۔ وَجِنٌّ۔ ثُمَّ۔ يٰسٓ	صٓ۔ الاعراف۔ الجن۔ پھر یٰسٓ۔
	وَ۔ فُرْقَانٌ۔ وَ۔ فَاطِرٌ۔ اِعْتَلَا	الفرقان۔ فاطر۔
۷	كَافٌ۔ وَطٰهٰ۔ ثُلَّةٌ۔ اَلشُّعَرَا۔ وَنَمْلٌ	کہیعص (مریم) طٰہٰ۔ ثلۃ (الواقعۃ) الشعراء۔ النمل
	قَصَصٌ۔ اَلْاَسْرٰى۔ يُوْنُسٌ۔ هُوْدٌ۔ وَلَا	القصص۔ الاسریٰ (بنی اسرائیل) یونس۔ ہود۔
۸	قُلْ۔ يُوْسُفٌ۔ حِجْرٌ۔ وَّاَنْعَامٌ وَّذَبْحٌ	یوسف۔ الحجر۔ الانعام۔ ذبح (الصافات)
	ثُمَّ لُقْمَانُ۔ سَبَا۔ زُمَرٌ جَلَا	لقمان۔ سبا۔ الزمر۔
۹	مع غَافِرٍ۔ مع۔ فُصِّلَتْ۔ مع زُخْرُفٍ	غافر (المومن) فصلت (حم السجدۃ) الزخرف۔
	وَّدُخَانُ۔ جَاثِيَةٍ۔ وَّاَحْقَافٌ تَلَا	الدخان۔ الجاثیۃ۔ الاحقاف۔
۱۰	ذَرْوٌ۔ وَّغَاشِيَةٌ۔ وَكَهْفٌ۔ ثُمَّ شُوْرٰى	الذاریات۔ الغاشیۃ۔ الکہف۔ الشوریٰ۔
	وَالْخَلِيْلُ وَ الْاَنْبِيَاءِ۔ نَحْلٌ عَلَا	ابراہیم۔ الانبیاء۔ النحل۔

۱۱	وَ مَنَاجِعُ ـ نُوحٌ ـ وَ طُورٌ ـ وَ الْفَلَاحِ	مضاجع (سورۃ السجدۃ) نوح ـ الطور ـ الفلاح (المؤمنون)
	اَلْمُلْكَ ـ وَاعِيَةٌ ـ وَ ـ سَاَلَ ـ وَ عَمَّ لَا	الملک ـ واعیۃ (الحاقۃ) سأل (المعارج) عم (النبا)
۱۲	غَرْقٌ ـ مَعَ انْفَطَرَتْ ـ وَ كَدْحٌ ـ ثُمَّ رُوْمٌ	غرق (النازعات) الانفطار ـ کدح (الانشقاق) الروم
	اَلْعَنْكَبُوْتُ ـ وَ طَفَّفَتْ ـ فَتَكَمَّلَا	العنکبوت ـ اور المطففین ـ یہ سب کی سورتیں پوری ہو گئیں
۱۳	وَبِطَيْبَةٍ عِشْرُوْنَ ثُمَّ ثَمَانٍ الطُّوْلَى	اور مدینہ میں اٹھائیس ـ البقرۃ ـ
	وَعِمْرَانُ ـ وَ ـ اَنْفَالُ ـ جَلَا	آلِ عمران ـ الانفال ـ
۱۴	اَحْزَابُ ـ مَائِدَةٌ ـ اِمْتِحَانُ ـ وَالنِّسَاء	الاحزاب ـ المائدۃ ـ امتحان (الممتحنۃ) النساء ـ
	مَعَ ـ زُلْزِلَتْ ـ ثُمَّ ـ الْحَدِيْدُ ـ تَامَّلَا	زلزلت (الزلزال) الحدید ـ
۱۵	وَ مُحَمَّدٌ ـ وَ ـ الرَّعْدُ ـ وَ الرَّحْمٰنُ ـ اَلْاِنْسَانُ	محمد ـ الرعد ـ الرحمٰن ـ الانسان (الدھر)
	اَلطَّلَاقُ ـ وَلَمْ يَكُنْ ـ حَشْرٌ ـ مَلَا	الطلاق ـ لم یکن (البینۃ) الحشر
۱۶	نَصْرٌ ـ وَ ـ نُوْرٌ ـ ثُمَّ ـ حَجٌّ ـ وَالْمُنَافِقُ	النصر ـ النور ـ الحج ـ منافق (المنافقون)
	مَعَ ـ مُجَادَلَةٍ ـ وَ ـ حُجُرَاتٍ ـ وَ لَا	المجادلۃ ـ الحجرات ـ
۱۷	تَحْرِيْمُهَا ـ مَعَ ـ جُمُعَةٍ ـ وَ ـ تَغَابُنٍ	التحریم ـ الجمعۃ ـ التغابن ـ
	صَفٌّ ـ وَ ـ فَتْحٌ ـ تَوْبَةٌ ـ خُتِمَتْ اُوْلَا	الصف ـ الفتح ـ اور التوبۃ کی سورتیں نازل ہوئیں ـ
۱۸	اَمَّا الَّذِيْ قَدْ جَاءَنَا ـ سَفَرِيَّة	لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:-
	عَرَفِيُّ اَكْمَلْتُ لَكُمْ ـ قَدْ كَمَّلَا	اَکْمَلْتُ لَکُمْ ـ الآیۃ ـ عرفات میں اتری ـ
۱۹	لٰكِنْ ـ اِذَا قُمْتُمْ ـ فَجَيْشِيٌّ بَدَا	لیکن اِذَا قُمْتُمْ ـ یہ جیشی آیت ہے ـ
	وَاسْاَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا الشَّامِ قُبِّلَا	وَاسْاَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا شامی سورۃ ہے ـ
۲۰	اِنَّ الَّذِيْ فَرَضَ ـ اَنْتَمِيْ جُحْفِيُّهَا	اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ یہ جحفہ کی جانب منسوب ہے ـ اور
	وَهُوَ الَّذِيْ كَفَّ ـ الْحُدَيْبِيْ ـ اِنْجَلَا	وَھُوَ الَّذِیْ کَفَّ یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں ـ

فصل

اوائل مخصوصہ ـ یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں ـ

جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کونسی آیت نازل ہوئی ؟ حاکم نے مستدرک میں حضرت ابن عباس رض سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارہ میں آیۂ کریمہ " اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ

ظُلِمُوْا۔ الآیۃ" نازل ہوئی ہے۔ اور ابن جریر نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اتری ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ "وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ۔ الآیۃ"۔ اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں ہے کہ جنگ کے بارہ میں سب سے اول یہ آیت نازل ہوئی "اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ۔ الآیۃ"

قتل کے بارہ میں سب سے اول آیت الاسراء (سورۃ الاسریٰ) "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا۔ الآیۃ" کا نزول ہوا۔ ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے۔

شراب کے بارہ میں اول کس آیت کا نزول ہوا؟ طیالسی نے اپنے مسند میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا "شراب کے بارہ میں تین آیتیں نازل ہوئیں۔ سب سے پہلے "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ۔ الآیۃ" اتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی۔ لوگوں نے کہا "یارسول اللہ صلعم ہم کو اس سے نفع اٹھانے دیجئے۔ جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے"۔ رسول اللہ صلعم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ اس کے بعد یہ آیت "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی" نازل ہوئی۔ اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی۔ لوگوں نے کہا "یارسول اللہ صلعم! ہم اسے نماز کے وقت نہ پیا کریں گے"۔ پھر بھی آپ خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ تو آیۂ کریمہ "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ۔ الآیۃ" نازل ہوئی۔ اس وقت رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ اب شراب حرام کردی گئی ہے"۔

کھانوں کے بارہ میں سب سے پہلے بمقام مکہ سورۃ الانعام کی آیت "قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا۔ الآیۃ" نازل ہوئی۔ اس کے بعد سورۃ النحل کی آیۃ "فَکُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَیِّبًا۔ الآیۃ" کا نزول ہوا۔ اور مدینہ میں پہلے سورۃ البقرۃ کی آیۃ "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ۔ الآیۃ" اور بعد میں سورۃ المائدۃ کی آیۃ "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ۔ الآیۃ" کا نزول ہوا۔ یہ ابن الحصار کا قول ہے۔

بخاری رحمہ نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے پہلی سورۃ جس میں آیت سجدہ نازل ہوئی۔ وہ النجم ہے۔

فریابی رحمہ کا بیان ہے "مجھ سے ورقاء نے بواسطہ ابونجیح، مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ "اللہ تعالیٰ کا قول "لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّٰهُ فِیْ مَوَاطِنَ کَثِیْرَةٍ۔ الآیۃ" پہلی آیت ہے جس کو پروردگار عالم نے سورۃ براءۃ میں نازل کیا" نیز فریابی سے منقول ہے کہ "مجھ سے اسرائیل نے۔ اور اس سے سعید نے بواسطہ مسروق، ابوالضحیٰ سے روایت کی ہے کہ "سورۃ براءۃ میں سب سے اول آیۂ کریمہ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا۔ الآیۃ" کا نزول ہوا۔ اور اس کے بعد سورۃ کا آغاز اور بعدہ سورۃ کا خاتمہ نازل ہوا۔ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں حضرت

ابو مالک سے روایت کی ہے کہ "سورۃ براءۃ میں سب سے پہلے "اِنۡفِرُوۡا خِفَافًا وَّثِقَالًا - الآیۃ" کا نزول ہوا۔ اور پھر کئی سال تک اس کے نزول میں التوا واقع ہو گیا۔ اور پھر "براءۃ" کا ابتدائی حصہ اترا۔ اور اس کے ساتھ ملکر چالیس آیتیں ہو گئیں"۔ اور اسی راوی (ابن اشتہ) نے داؤد کے طریق سے عامر سے روایت کی ہے کہ "اِنۡفِرُوۡا خِفَافًا - الآیۃ" ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جنگ تبوک کے موقعہ پر سورۃ براءۃ میں ہوا تھا۔ پھر جس وقت رسول اللہ صلعم اس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی انتالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہو گئی۔

سفیان وغیرہ کے طریق پر بواسطۂ حبیب بن ابی عمرۃ، سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "سورۃ آل عمران میں سب سے پہلی آیت هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَّمَوۡعِظَةٌ لِّلۡمُتَّقِيۡنَ - نازل ہوئی تھی۔ اور اس کے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگ اُحد کے دن نازل ہوا۔

آٹھویں نوع سب سے آخر میں نازل ہونیوالا حصۂ قرآن

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کونسا ہے۔ شیخین حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پچھلی نازل ہونیوالی آیۃ "يَسۡتَفۡتُوۡنَكَ ؕ قُلِ اللّٰهُ يُفۡتِيۡكُمۡ فِى الۡكَلٰلَةِ" ہے۔ اور سب سے آخر میں نازل ہونیوالی سورۃ "براءۃ" ہے۔ اور بخاری حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیۃ ربا تھی۔ بیہقی بھی حضرت عمرؓ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں۔ اور آیۃ ربا سے اللہ تعالیٰ کا قول "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوۡا مَا بَقِىَ مِنَ الرِّبٰٓوا" مراد ہے۔ احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی حضرت عمرؓ کی روایت سے آیۃ ربا کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلّم ہے۔ اور ابن مردویہ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ہمارے روبرو خطبہ پڑھتے ہوئے کہا "بیشک منجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیۃ ربا ہے" اور نسائی بطریق عکرمہ، ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "قرآن میں جو آیت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ آیۃ "وَاتَّقُوۡا يَوۡمًا تُرۡجَعُوۡنَ فِيۡهِ - الآیۃ" ہے"۔ اور ابن مردویہ نے بھی سعید بن جبیرؓ سے تقریباً ایسا ہی "آخر آیۃ" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور یہی روایت ابن جریرؒ نے عوفی اور ضحاک کے طریق سے بھی ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے "مجھ سے سفیان نے بواسطۂ کلبی عن ابی صالح عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ "سب سے آخری آیت "وَاتَّقُوۡا يَوۡمًا تُرۡجَعُوۡنَ فِيۡهِ اِلَى اللّٰهِ الآیۃ" نازل ہوئی تھی۔ اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلعم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دن کا زمانہ گزر

تھا" ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ" جو آیت تمام قرآن کے آخر میں اتری وہ" وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ ۔ الآیۃ" ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے۔ جس کے بعد دوشنبہ کی رات کو جبکہ ماہ ربیع الاول کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپؐ کا وصال ہوگیا۔" اور ابن جریر نے بھی اسی کی مانند ابن جریج سے روایت کی ہے۔ پھر انہوں نے بطریق عطیہ ابوسعید سے روایت کی ہے کہ" سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت" وَاتَّقُوْا يَوْمًا ۔ الآیۃ" ہے۔ اور ابو عبید نے کتاب الفضائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ" عرش سے قرآن کا آخری نازل ہونیوالا حصہ آیۃ ربا اور آیۃ دین ہے۔" اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب، سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہیں یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھنے میں جس حصۂ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیۃ دین ہے۔" یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے۔

میں کہتا ہوں جتنی روایتیں اوپر بیان کی گئیں۔ اور جن میں آیۃ ربا، آیۃ" دین" اور" وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ ۔ الآیۃ" میں سے کسی ایک کے سب سے آخر میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات نہیں ہے۔ اور منافات نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصحف میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں، ان کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے۔ اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اتری بھی ہیں۔ لہٰذا ان راویوں میں سے ہر ایک نے ان آیات منزلہ میں سے کسی نہ کسی کو آخر میں نازل ہونیوالی بتایا ہے۔ اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ اور حضرت براء بن عازبؓ کا قول ہے کہ سب سے آخر میں آیۃ يَسْتَفْتُوْنَكَ کا نزول ہوا ہے۔ یعنی فرائض کے بارہ میں۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں۔ کہ آیت" ربا" اور آیت" وَاتَّقُوْا يَوْمًا" کے بارہ میں جو دو قول آئے ہیں، ان کو جمع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ آیت" وَاتَّقُوْا يَوْمًا" ان آیات کا خاتمہ ہے جو ربا کے بارہ میں نازل ہوئی تھیں۔ کیونکہ یہ انہی آیتوں پر معطوف ہے۔ اور پھر اس قول کو براءؓ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا درست ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخری نازل ہونے والی آیت ہے۔ اور احتمال ہے کہ سورۃ النساء کی آیت کی آخریت میراث سے متعلق ہو۔ کیونکہ آیت بقرہ کی آخریت میراث سے متعلق نہیں ہے۔ اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات ارجح ہے۔ کیونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں وفات کے معنی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ جو خاتمۂ نزولِ وحی کا مستلزم ہے۔

مستدرک میں حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ" سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیۃ" لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ" آخر سورۃ تک ہے۔ اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں، اور

ابن مردویہ نے ابی رضہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو حضرت ابو بکرؓ کی خلافت میں جمع کیا تھا۔ اور اسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۂ براءۃ کی اس آیت تک پہنچے "ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ"۔ تو انہیں خیال ہوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے اس وقت ابی بن کعب رضہ نے ان سے کہا "بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھ کر سنائی ہیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ ۔ تا ۔ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ"۔ اور کہا یہ ہے قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ"۔ ابی کہتے ہیں "فَخَتَمَ بِمَا فُتِحَ بِهٖ بِاللّٰهِ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ۔ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی: وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ "۔ ابن مردویہ نے ابی رضہ سے روایت کی ہے کہ "قرآن کی یہ دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ ۔ تا آخر سورۃ"۔ اور اسی حدیث کو ابن الانباری نے بھی "اَقْرَبُ الْقُرْاٰنِ بِالسَّمَآءِ عَهْدًا" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور ابو الشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطہ یوسف المکی حضرت ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے "سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ "لَقَدْ جَآءَكُمْ ۔ الآیۃ" ہے"۔ اور مسلم، ابن عباس رضہ سے راوی ہیں "سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ہے۔ ترمذی اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المآئدۃ ہے۔ اس لئے اس میں جو چیز تم کو حلال ملے اسی کو حلال سمجھو۔ آخر حدیث تک"۔ اور نیز انہی دونوں راویوں نے عبد اللہ بن عمرو رضہ سے روایت کی ہے کہ "سب سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ الْمَآئِدَۃ اور اَلْفَتْحُ ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اَلْفَتْحُ سے اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ مراد ہے۔ اور حضرت عثمان رضہ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ "سُوْرَۃُ بَرَآءَۃ" قرآن میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ بیہقی کا بیان ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو ان کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے اپنے علم کے موافق جواب دیا ہے۔ قاضی ابو بکر کتاب الانتصار میں لکھتے ہیں کہ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے۔ اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے وہ ان کا اجتہاد اور ان کا ظنِ غالب ہے۔ پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں سے ہر شخص نے وفات رسالتمآب صلعم کے دن یا حضور کی علالت سے کچھ ہی دنوں پہلے زبانِ مبارک سے جو چیز سب سے آخر میں سنی ہے اسی کو بیان کر دیا۔ اور دوسرے شخص نے حضور سے اس کے بعد کچھ اور سنا جسے پہلے شخص نے شاید نہیں سنا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلعم نے تلاوت فرمایا تھا چند اور آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو۔ اور آپ نے اسے اس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونیوالی

آیت لکھی جائے۔ اور اس کے بعد دوسری آیتیں پھر اس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیب نزول میں بھی سب سے آخر ہے۔

اور اس تاخیر نزول کے متعلق جو عجیب و غریب روایتیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویہ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے آیۂ کریمہ "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ الآیۃ" کی تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے۔" ابن کثیرؒ کا بیان ہے کہ یہ اثر سخت اُلجھن میں ڈالنے والا ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس کہنے سے حضرت معاویہؓ کی یہ مراد ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اتری جس سے اس کا حکم منسوخ ہوتا ہو۔ اسی لئے اس کا حکم بدلا نہیں۔ بلکہ ثابت اور برقرار رہا ہے۔ میں کہتا ہوں اسی طرح وہ حدیث ہے جس کو بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ "آیۂ کریمہ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ۔ الآیۃ" ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے۔ اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا۔" احمد اور نسائیؒ کی روایت میں ابن عباسؓ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ "بیشک اس کا نزول آخر میں نازل ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے۔ اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا۔" ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم۔ الآیۃ" ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بات یوں ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے کہا "یا رسول اللہ صلعم! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا۔ اس وقت "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ۔ الآیۃ" اور "إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ الآیۃ" اور اوپر کی مذکورہ تینوں آیتوں کا نزول ہوا۔ اِس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے۔ یا پہلے خاص کر مردوں ہی کے بارہ میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے ان میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے۔

ابن جریرؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے، عبادت میں کسی کو اس کا شریک نہ بنانے، نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دیتے رہنے پر قائم رہ کر چھوڑا، تو اس نے دنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے کہ خدا اس سے خوش ہے" حضرت انسؓ نے کہا "اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ" الآیۃ" میں موجود ہے" میں کہتا ہوں کہ حضرت انسؓ "آخر ما نزل" سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا۔ کتاب "البرہان" مصنفہ امام الحرمین میں ہے کہ خداوند کریم کا قول "قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا۔ الآیۃ" ان آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے اخیر میں ہوا۔" اور ابن الحصار نے

اس پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ بالاتفاق یہ سورۃ مکیہ ہے اور کوئی اثر اور حدیث ایسی وارد نہیں جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل نہ ہونا ثابت ہو سکے۔ بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور ان کو قائل بنانے کے متعلق ہے۔ اور وہ لوگ مکہ میں تھے۔"

تنبیہ:۔ مذکورہ بالا بیان سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اللہ تعالے کا قول "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ الآیۃ" حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہوا تھا۔ اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے۔ پھر علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے السدی جیسے مفسر بھی ہیں کہ آیتِ مذکورۂ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہوا۔ حالانکہ آیت ربا آیت دین اور آیت کلالۃ کے بارہ میں وارد ہے کہ ان کا نزول اس آیت کے بعد ہوا ہے۔ یہ اشکال ابن جریر نے پیش کیا ہے۔ اور پھر اس کو یہ کہہ کر رفع بھی کیا ہے" اس کی تاویل یوں کرنا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین ان کو بلدالحرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے جلا وطن بنانے کے ساتھ مکمل ہوا جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین ان کے ساتھ خلط ملط ہوں۔ تنہا حج ادا کیا۔" پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید ابن عباس رضہ کی اس روایت سے بھی کی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اسی نے کی ہے۔ کہ ابن عباس رضہ نے کہا "پہلے مشرک اور مسلمان سب ایک ساتھ مل کر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سُورۃ بَرَآءۃ کا نزول ہوا اس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا۔ اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کئے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک ان کے ساتھ شریک نہ تھا۔ اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی۔ چنانچہ پروردگارِ عالم نے" وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ" ارشاد فرما کر اس کا اظہار فرما دیا۔

نویں نوع سببِ نزول

علماء کی ایک جماعت نے اس موضوع پر کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں اولیت کا شرف امام بخاریؒ کے شیخ علی بن مدینی کو حاصل ہے۔ مگر ان کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے۔ کیونکہ وہ ایسی معلومات پر مشتمل ہے جس کی مفسرین کو بڑی ضرورت رہتی ہے۔ جعبری نے اس کتاب سے سندیں حذف کر کے اس کا مختصر تیار کیا مگر معلومات کا کوئی اضافہ نہیں کیا۔

شیخ الاسلام ابوالفضل بن حجر نے بھی اس موضوع پر ایک قابلِ قدر کتاب لکھی تھی مگر ہنوز کتاب مسودہ ہی تھی کہ ان کا انتقال ہو گیا۔ اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہو کر ہم تک نہ پہنچ سکی۔ اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر اور جامع کتاب تالیف کی ہے۔ اس جیسی اب تک اس موضوع پر نہیں

لکھی گئی ہے۔ اس کا نام لباب النقول فی اسباب النزول ہے۔

جعبری نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ نزولِ قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو ابتداءً (یعنی بغیر کسی سوال اور واقعہ کے) نازل ہوئی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور اس نوع میں حسبِ ذیل باتیں ہیں۔

(۱) بات یہ ہے۔ کسی کا یہ خیال ہے کہ اس فن سے بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے مگر یہ سخت غلطی ہے۔ کیونکہ یہ فن بہت سے فوائد کا حامل ہے۔

(۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت کا علم۔

(۲) حکم کا سبب کے ساتھ مخصوص ہونا جن کے نزدیک سبب کی خصوصیت کا اعتبار ہے۔

(۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اس کی تخصیص پر قائم ہو جاتی ہے۔ اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہوگا تو تخصیص کا اقتصار اس سبب کی صورت کے ماسوا پر ہو جائے گا۔ اس لئے کہ سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے۔ اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورتِ سبب کو خارج کر دینا ممنوع ہے کیونکہ قاضی ابوبکر نے التقریب میں اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور جس شخص نے سب سے الگ ہو کر صورتِ سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اس کا قول ہرگز قابلِ التفات نہیں۔

(۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سبب نزول کی معرفت سے آیات کے معانی واضح ہو جاتے ہیں۔ اور اُن کے سمجھنے میں الجھن نہیں ہوتی۔ واحدی کا قول ہے۔ سبب نزول سے واقفیت کے بغیر اس آیت کی تفسیر کرسکنا ممکن ہی نہیں۔ ابن دقیق العید کا قول ہے "معانی قرآن کے سمجھنے کے لئے ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے"۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ "سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے مسبّب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے"۔

حضرت مروان بن الحکم کو آیۂ کریمہ " لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَآ اَتَوْا۔ الآیۃ" کے معنی سمجھنے میں دقّت پیش آئی۔ اور انہوں نے سوچا کہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ اگر کوئی شخص اس چیز پر خوش ہو جو اس کو عطا ہوئی۔ اور اس نے یہ پسند کیا کہ جو کام سزا کے قابل اس نے نہیں کیا ہے اس پر بھی اس کی تعریف ہو تو ایسے تمام لوگوں کو ہم عذاب دیں گے۔ اور مروان اسی غلطی پر قائم رہے۔ یہانتک کہ حضرت ابن عباس ؓ نے اُن سے بیان کیا کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارہ میں اس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول اللہ صلعم نے ان سے کوئی بات پوچھی تھی۔ انہوں نے اسے تو نہیں بتایا۔ اور کوئی اور بات بتادی۔ اور آپؐ پر یہ ظاہر کیا جو کچھ آپ نے دریافت کیا وہی ٹھیک ٹھیک بتایا ہے۔ اور اس طرح رسول اللہ صلعم کے سامنے سرخرو اور قابلِ تعریف بن گئے

تھے" اس روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح حضرت عثمان بن مظعون رضی اور حضرت عمرو بن معدیکرب رضی کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے۔ اور اس پر قول باریتعالیٰ "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا۔ الآیۃ" سے حجت لاتے تھے۔ اگر ان کو اس آیت کا سبب نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے۔ اس آیت کا سبب نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے وقت کہا" ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے۔ اور اب وہ راہ خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جاچکے یا طبعی موت سے مرگئے ہیں؟" چنانچہ ان لوگوں کی تسکینِ خاطر کے لئے یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس روایت کو احمد، نسائی اور دیگر محدثین نے بھی نقل کیا ہے۔

قول باریتعالےٰ" وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ۔ الآیۃ" بھی اسی قسم میں شامل ہے۔ کیونکہ بعض ائمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال ہوا تھا۔ یہانتک کہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے" بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئسہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے بند ہو گئے ہوں) پر عدت نہیں ہے" لیکن اس اشکال کو سبب نزول نے رفع کردیا۔ جو یہ ہے کہ جس وقت سُورۃ البقرۃ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارہ میں آئی ہے تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے۔ یعنی چھوٹی اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی" یہ حاکم نے حضرت ابیؓ رضی سے روایت کی ہے۔ لہذا معلوم ہوگیا کہ آیت کا روئے سخن ان لوگوں کی جانب ہے جن کو آئسہ عورتوں کا حکم دربارۂ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑگئے تھے کہ آیا ان پر عدت ہے یا نہیں۔ اور ہے تو انہی عورتوں کی مانند ہے جن کا ذکر سورۃ البقرۃ میں ہوا ہے یا اس سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔ اس لئے یہاں پر "اِنِ ارْتَبْتُمْ" کے یہ معنی ہیں کہ اگر تم کو ان کے حکم عدت معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کرسکے ہو کہ ان کی عدت کیونکر ہوگی تو سن لو کہ ان کا حکم یہ ہے۔ اور اسی قبیل سے قول باریتعالےٰ "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ۔ الآیۃ" بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم اس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اس کا مقتضے یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ کرنا واجب ہی نہیں۔ اور یہ بات خلاف اجماع ہے پھر جب اس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ واضح ہوا کہ یہ حکم باختلاف روایات سفر کی نفل نمازوں کے بارہ میں ہے یا اس شخص کے بارہ میں ہے جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی۔ اور بعد میں اس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہوگیا۔ اور قولہ تعالےٰ "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ۔ الآیۃ" کی بھی یہی حالت ہے کہ اس کے ظاہر لفظ سے سَعی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء اس کے فرض نہ ہونے کے قائل ہوگئے۔ اور اسی آیت سے انہوں نے حجت پکڑی۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی نے

عروہ رضؓ کے ایسا سمجھ لینے کی تردید کے لئے اس آیت کا سبب نزول بیان فرمایا تھا کہ صحابہؓ نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانہ جاہلیت کا فعل سمجھ کر یہ تصوّر کیا کہ ہم اس کے مرتکب ہوئے تو گنہگار ہوں گے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

(۵) سبب نزول کے علم سے حصر کا توہم دور ہوتا ہے۔ شافعی رحؒ نے قول باریتعالےٰ "قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا۔ الآیۃ" کے معنی میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال کی ہوئی چیزوں کو حرام اور اس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ کیونکہ کفار محض ضد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے۔ اس آیت سے مقصد ان کی منافقت کو بیان کرنا ہے۔ گویا اللہ تعالےٰ نے بتایا کہ کوئی چیز حلال نہیں ہے مگر وہی جس کو تم (کفار) نے حرام قرار دیا ہے۔ اور کوئی چیز حرام نہیں ہے مگر وہی جس کو تم نے حلال ٹھہرایا ہے۔ ایسے ہی جیسے کوئی شخص کسی سے کہے تو آج میٹھا نہ کھائے گا۔ اور وہ تاؤ میں آکر کہے میں تو آج میٹھا ہی کھاؤں گا۔ بس اسی طرح سے اس آیت میں ان کی ضد کے مقابلہ میں ضد کا اظہار ہے۔ یہاں حقیقت میں نفی و اثبات مطلوب نہیں ہے۔ اس لئے اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ جن چیزوں کو مردار، خون، سور کے گوشت اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانور جن کو تم نے حلال قرار دیا ہے، یہی تو حرام ہیں۔ اس موقعہ پر ان چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کا حلال ہونا مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں صرف حرمت ثابت کرنا ہے، حلّت سے بحث نہیں۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت عمدہ ہے۔ اور اگر شافعی رحؒ نے پہلے اس بات کو نہ کہہ دیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالک رحؒ کے اسی آیت کی بیان کردہ چیزوں میں محرمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے۔ اور ان کے قول کو بلا تامّل تسلیم کر لیتے۔

(۶) فائدہ یہ ہے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے اس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارہ میں کوئی آیت اتری ہے۔ اور آیت کے مبہم حصہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے۔ مثلاً مروان بن الحکم نے آیۃ کریمۃ وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّکُمَا۔ کے متعلق کہا تھا کہ یہ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے تو حضرت عائشہؓ نے مروان کے قول کی تردید فرمائی۔ اور اس آیت کا صحیح سبب نزول بیان کر دیا۔

مسئلہ دوم۔ علماء اصول (فقہ) کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہیئے لفظ کے عموم کا، یا سبب کے خاص ہونے کا؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ متعدد آیتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا۔ مگر علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں۔ مثلاً ظہار کی آیت سلمۃ بن صخر کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ آیتِ لعان کا نزول ہلال بن امیۃ کے بارہ میں ہوا تھا۔ اور حدّ القذف کا شانِ نزول حضرت عائشہ رضؓ کو تہمت لگانے والوں کے

حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے۔ لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے وہ ان آیتوں کے بارہ میں کہتے ہیں کہ ان آیتوں اور انہی جیسی بعض دوسری آیتوں میں بھی عموم کسی اور دلیل کی وجہ سے آیا ہے۔ جس طرح بالاتفاق بہت سی آیتیں اپنے اسباب نزول کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہاں اس کے خاص ہونے کی کوئی دلیل ہوتی ہے (اسی طرح وہاں بھی ہے۔)

زمخشری سورۃ الھمزۃ کے بارہ میں لکھتے ہیں "اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص رہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہوتا کہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آجائیں۔ اور یہ بات تعریض کی قائم مقام ہو سکے۔

میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا مختلف واقعات میں ان آیات کے عموم سے حجت لانا ہے۔ جن کے نزول کے اسباب خاص تھے۔ یہ طریقۂ استدلال ان کے یہاں بہت عام تھا۔ ابن جریر کا قول ہے "مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور ان سے ابو معشر نجیح نے روایت کی ہے کہ "میں نے سعید المقبری کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سُنا ہے۔ سعید نے کہا "کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہو کہ خدا کے بعض بندے اس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھ کر میٹھی ہیں مگر ان کے دل ایلوا سے بڑھ کر تلخ ہیں۔ انہوں نے لباس بھیڑ کی نرم اور روئیں دار کھال کا پہن رکھا ہے۔ اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں۔" محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سن کر جواب دیا "یہ مضمون تو قرآن کریم میں موجود ہے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا۔ الآیۃ۔ سعید نے کہا "کیا تم کو معلوم ہے کہ یہ کس کے بارہ میں اتری تھی؟" محمد بن کعب نے جواب دیا "کبھی ایک آیت کسی خاص شخص کے بارہ میں نازل ہوتی۔ اور بعد میں اس کا حکم عام ہو جاتا تھا۔

اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قولِ باری تعالےٰ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ۔ الآیۃ" میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ بلکہ انہوں نے اسے اہل کتاب کے اسی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پر یہ بات مخفی نہیں تھی کہ لفظ سبب نزول کی بہ نسبت زیادہ عام ہوتا ہے۔ لیکن اس آیت میں انہوں نے بتایا ہے کہ یہاں لفظ سے ایک خاص بات مراد ہے۔ چنانچہ اس کی نظیر قول باریتعالےٰ "اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" میں ہے۔ جسمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظلم کی تفسیر شرک سے کی ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کے اس ارشاد" اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" سے اس پر استدلال کیا ہے۔ ورنہ صحابہ نے اس لفظ سے ہر ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا۔ اور خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی ایک حدیث ایسی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے۔ کیونکہ انہوں نے آیۂ سرقہ کے بارہ میں باوجود اس کے کہ اس کا نزول ایک چوری کرنے والی ایک خاص عورت کے معاملہ میں ہوا

تھا۔ عموم حکم کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے جرموں کے لئے عام ہے۔ ابن ابی حاتم کہتے ہیں "مجھ سے علی بن الحسین نے اور ان سے محمد بن ابی حماد نے بواسطۂ ابو ثمیلۃ بن عبد المومن نجدۃ الحنفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا" میں نے حضرت ابن عباس رضؓ سے آیۂ کریمہ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا الآية" کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "نہیں اس کا حکم عام ہے"۔
شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ہے "اس میں شک نہیں کہ اس باب میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ "وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے" خصوصاً جس حالت میں کہ نزول آیت کے متعلق کسی خاص شخص کا نام بھی لیا گیا ہو۔ مثلاً وہ کہتے ہیں "ظہار کی آیت ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی۔ کلالہ کی آیت جابر بن عبد اللہ کے بارہ میں اتری۔ اور "أَنِ احْكُم بَيْنَهُم۔ الآية" کا نزول بنو قریظہ اور بنو النضیر کے حق میں ہوا۔ یا اسی طرح جن آیات کو مشرکین مکہ کے کسی گروہ، یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بنایا جاتا ہے تو ان صورتوں میں ایسی باتوں سے کہنے والوں کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ ان آیات کا حکم صرف انہی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے اور دوسروں تک اس کا تجاوز نہیں ہو سکتا۔ اور وہ اس حکم سے خارج ہیں کیونکہ مطلقاً ایسی بات کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے نکل نہیں سکتی۔ اگرچہ اس امر میں بحث ہے کہ وہ لفظ عام جو کسی خاص سبب پر وارد ہوا ہے وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے یا نہیں۔ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی ایک شخص کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ خصوصیت اس شخص کی نوع کے ساتھ ہوگی۔ اس طرح وہ پھر اس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائیگا۔ اور اس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائیگا جس آیت کا کوئی معین سبب ہوگا اگر وہ امر یا نہی ہو تو وہ اس خاص شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہوگی جو معین شخص کے مرتبہ میں ہو۔ اور اگر اس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہے۔ تو بھی وہ اس خاص شخص اور اس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہوگی"۔

تنبیہ۔ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ بحث اس لفظ کے بارہ میں تھی جس میں کسی طرح کا عموم پایا جاتا ہے۔ اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی خاص شخص کے بارہ میں ہوا۔ اور اس لفظ میں کوئی عموم نہیں ہے تو اس کا انحصار صرف اسی شخص کے حق میں ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ" اس آیت کی بابت سب کا اجماع و اتفاق ہے کہ یہ حضرت ابو بکر الصدیق رضؓ کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی لئے امام فخر الدین رازی نے اس کو قولہ تعالیٰ "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ حضرت ابو بکر رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہیں۔ لہٰذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایک شخص کے لئے عام ہوگا جو کہ

ابوبکرؓ کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا ہے ہی نہیں۔ اس لئے کہ الف ولام سے عموم کا فائدہ اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب کہ وہ کسی جمع کے صیغہ میں موصولہ یا معرفہ ہو۔ بعض لوگوں نے مفرد میں بھی مانا ہے مگر شرط یہ ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہد (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔ اور "الْاَتْقٰی" میں الف لام موصولہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ باجماع اہل لغت افعل التفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں۔ پھر "اَتْقٰی" جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اور عہد بھی اس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی "اَفْعَلُ" کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔ ان وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھہرتا اور خصوص کا بیقینِ کامل حاصل ہوتا ہے۔ اور اس آیت کے ابوبکرؓ ہی کے حق میں نازل ہونے کا انحصار کیا جا سکتا ہے۔

مسئلہ سوم۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے۔ اور اب یہ بات بھی بتا دینا ضروری ہے کہ کبھی کچھ آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرز بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہیں۔ اور اس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کی وجہ سے صورتِ سبب ہی کے قریب قریب ہو جاتی ہیں۔ اس کی بابت سُبکی کا مختار قول ہے کہ "یہ ایک اوسط درجہ کا رتبہ ہے جو سبب سے نیچے اور تجرد سے بالا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالےٰ کا قول "اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ اُوْتُوْا نَصِیْبًا مِّنَ الْکِتَابِ یُؤْمِنُوْنَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوْتِ الآیۃ" کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے جس وقت وہ لوگ مکہ گئے تھے اور انہوں نے جنگِ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو انہوں نے مشرکین مکہ کو رسول اللہ صلعم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر ابھارا تھا۔ مشرکین مکہ نے ان سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سے سیدھے راستہ پر کون ہے۔ محمد صلعم اور اُن کے ساتھی۔ یا ہم لوگ؟ کعب ابن اشرف اور اس کے ساتھیوں نے کہا کہ "نہیں" تم لوگ سیدھے راستہ اور حق پر ہو۔ حالانکہ ان کو بخوبی معلوم تھا کہ ان کی آسمانی کتابوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے۔ اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اس بات کا قول و قرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کو پوشیدہ نہ رکھیں گے۔ اس لئے یہ بات ان کے ذمہ ایک واجب الادا امانت تھی۔ جس کو حقدار تک پہنچانے میں انہوں نے بد دیانتی کی۔ اور بوجہ اس کے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہ راست پر ہو۔ حالانکہ ان کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا۔ اس لئے یہ آیت (مع اس وعید کے جس کا اثر ان لوگوں پر پڑتا ہے جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اس کے بیان

کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا۔ اور اس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے۔) اللہ تعالیٰ کا قول اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا" مناسبت رکھتی ہے۔ اور فرق صرف اس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلعم کی صفت ہے اور یہ بات اوپر بیان کردہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آئی ہے۔ اور اس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول کے بعد ہوا ہے۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ مقتضے ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہو۔ انہی وجوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اس آیت نے اہل کتاب کا نبی صلعم کی صفت پوشیدہ رکھنا اور انکا مشرکین کو برسرحق بتانا ان کی بددیانتی تھی۔ اور اس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کر دیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جاسکتی ہے۔" کسی عالم کا قول ہے کہ امانات کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اس نظم کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سبب نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اپنے اسباب پر ہوتا تھا۔ اور پھر نبی صلعم انہیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو انہیں خدا کی جانب سے ان کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

چوتھا مسئلہ ۔ واحدی کا قول ہے کہ "قرآن کے اسباب نزول کی بابت بجز ان لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنہوں نے قرآن کے نزول کو بچشم خود دیکھا اور اسباب نزول میں درک پیدا کیا اور اس علم کی تحقیق کی ہے کوئی دوسری بات کہنا ہرگز روا نہیں" محمد بن سیرین کا قول ہے "میں نے عبیدہ سے قرآن کی ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو انہوں نے کہا" خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گذر گئے جن کو اس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس کے بارہ میں قرآن کی کونسی آیت نازل کی ہے۔ ایک دوسرے عالم کا قول ہے" سبب نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہؓ کو ان قرائن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو کہ ان معاملات کے ساتھ وابستہ ہوتے تھے۔ اور اس پر بھی بسا اوقات کسی صحابی نے سبب نزول کو یقین اور جزم کے ساتھ نہیں بیان کیا۔ بلکہ یہی کہا "میں سمجھتا ہوں یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے" جیسا کہ ائمہ ستہ نے عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ "حضرت زبیرؓ اور کسی انصاری سے زمین حرہ" کی ایک نہر کے پانی لینے پر نزاع ہو گیا تھا۔ اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلعم کے پاس فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلعم نے فرمایا" زبیر تم پہلے پانی لے لو اور اس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو" انصاری شخص نے رسول اللہ صلعم کا یہ حکم سن کر کہا" یا رسول اللہ! یہ اس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟" (یعنی ان کو پہلے پانی دلانے کی وجہ آپ سے ان کی قرابت ہے۔) رسول اللہ صلعم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگو

سن کر متغیر ہو گیا۔" آخر حدیث تک۔ ابن زبیرؓ کہتے ہیں "میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اسی معاملہ میں نازل ہوئی تھیں "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ۔ الآیات" حاکم نے کتاب "علوم الحدیث" میں بیان کیا ہے کہ "جس وقت وہ صحابی جن کے سامنے کسی آیت کا نزول ہوا وہ یہ کہیں کہ فلاں آیت اس بارہ میں اتری ہے تو ان کا یہ قول ایک مُسند حدیث تصور کرنا چاہیئے۔" اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے۔ اور اس کی مثال میں مُسلم کی وہ حدیث پیش کی ہے جسے مسلم نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ جابرؓ نے کہا "یہودی کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کے ساتھ اس کی پشت کی جانب سے صحبت کریگا تو اس کا بچہ بھینگا پیدا ہو گا۔ ان کی اس بات کی تردید کے لئے اللہ تعالےٰ نے آیہ کریمہ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ۔ الآیۃ نازل کی۔"

ابن تیمیہ رح کہتے ہیں "صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہوا ہے۔ کبھی یہ معنی رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا۔ اور کبھی اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سبب نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے "اس آیت سے یہ مراد لی گئی ہے" اور علماء کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول "نَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ فِيْ كَذَا" اس حالت میں کہ اس نے آیۃ کا سبب نزول بیان کیا ہو، مُسند کا قائم مقام مانا جائیگا۔ یا یہ اس کی تفسیر کا قائم مقام ہو گا۔ جو کہ مسند نہیں ہوتی ہے۔ بخاری رح ایسے قول کو مُسند کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں اور دوسرے محدثین اسے مسند میں داخل نہیں کرتے۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابل سند اقوال تسلیم ہوں گے ان میں سے اکثر کا وہی مرتبہ ہو گا جو امام احمد وغیرہ محدثین کی مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہو جس کے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اس کو تمام علماء باتفاق مسند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں۔" زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے "صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت ان میں سے کوئی کہتا ہے "نَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ فِيْ كَذَا" یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ آیت فلاں حکم کو شامل ہے۔ نہ یہ کہ اس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سبب نزول ہے۔ اور صحابہ یا تابعین رح کا اس طرح کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ کہ سبب وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے"

میں کہتا ہوں سبب نزول کے متعلق اس امر کی وضاحت بھی نہایت ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہ ایسے وقت میں نہیں ہوا تھا جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو۔ اس قید کا فائدہ یہ ہو گا کہ واحدی نے سُورۃ الفیل کی تفسیر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ اس کا سببِ نزول اہل حبش کا ہاتھیوں کو لے کر خانہ کعبہ کو منہدم کرنے کی نیت سے آنا ہے وہ بیان سبب نزول کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بات اسباب نزول

میں شمار نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی حالت تو وہ ہے جو گذشتہ زمانوں کے قصص بیان کرنے کی ہے۔ اور جس کی مثال قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور تعمیر خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ ان کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالٰے کے قول "وَاتَّخَذَ اللّٰہُ اِبْرَاھِیْمَ خَلِیْلاً" میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی قرآن کے اسبابِ نزول میں داخل نہیں ہو سکتا۔ کما لایخفی۔

تنبیہ:۔ جس بات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسموع ہو تو مسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو اس کو مرفوع سمجھا جائیگا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مرسل ہوگی۔ اس لئے جس وقت اس کا مسند الیہ صحیح پایا جائیگا۔ اور اس کی روایت ان ائمہ تفسیر نے کی ہوگی جو صحابہ رض سے روایت کرتے ہیں مثلاً عکرمہ، مجاہد اور سعید بن جبیر وغیرہ۔ یا اس کی پختگی کسی دوسری مرسل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہے۔ تو ایسی حالتوں میں اس روایت کو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔

پانچواں مسئلہ۔ اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ مفسّرین نے ایک ہی آیت کے نزول کے کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس بارہ میں کسی ایک قول پر اعتماد کرنے کا طریق یہ ہے کہ واقعہ کی نوعیت پر نظر ڈالی جائے۔ پھر اگر ایک راوی نے اس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا سبب بنایا ہے تو ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اس آیت کی تفسیر تصوّر کیا جائیگا نہ کہ اس کا سبب نزول۔ اور اس صورت میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو ان دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائیگی۔ اور اس کی تحقیق اٹھترہویں نوع میں آئے گی۔ اگر ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کر دیا ہے اور دوسرے راوی نے اس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابلِ اعتماد ہوگا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائیگا۔ مثلاً بخاری نے ابن عمر رض سے روایت کی ہے کہ "نِسَآؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ" کا نزول عورتوں سے خلافِ وضع فطری صحبت کرنے کے بارہ میں ہوا تھا۔ اور ہم اس سے پہلے جابر رض کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے انہوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے متعلق بیان کیا ہے۔ اور وہ تصریح ابن عمر رض کے اس قول کے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر جابر رض کا بیان قابلِ اعتماد اور ابن عمر رض کا قول استنباط سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جابر رض کا قول نقل ہے۔ اور ابن عمر رض نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ ابن عباس رض بھی اس بارہ میں جابر رض ہی کی طرح روایت کرتے اور ابن عمر رض کو وہم ہوا ہے۔ جیسا کہ ابوداؤد اور حاکم نے ابن عباس رض سے روایت کیا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اس کے علاوہ کوئی اور سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائیگا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابلِ اعتماد ماننا چاہیئے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے شیخین اور دیگر محدثین نے حضرت جندب رض سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کچھ بیمار ہو گئے

جس کی وجہ سے آپ دو تین راتیں قیام نہ فرما سکے۔ اس وقت ایک عورت نے آپ کے پاس آ کر (طنزاً) کہا " محمد صلعم! میں دیکھتی ہوں کہ تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے۔ اس واقعہ کے بعد اللہ تعالے نے "وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجٰى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى" کو نازل فرمایا۔ طبرانی اور ابن ابی شیبہ اسی کے متعلق حفص بن میسرہ کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں کہ حفص اپنی ماں سے اور ان کی ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خادمہ تھیں راوی ہیں "ایک کتے کا پلّا رسول اللہ صلعم کے گھر میں گھس آیا۔ اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اس کے بعد چار دن تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وحی نہیں آئی۔ اور آپ نے فرمایا " خولہ! گھر میں کیا ہوا ہے جو جبریلؑ میرے پاس نہیں آتے؟" میں نے اپنے دل میں کہا۔ لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کر دوں اور جھاڑو دوں چنانچہ جس وقت میں نے پلنگ کے نیچے سے جھاڑو نکالی وہ مرا ہوا پلّا اس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء میں رسول اللہ صلعم آگئے اور آپ کی ڈاڑھی تھرتھر کانپ رہی تھی۔ نزول وحی کے وقت آپ پر لرزہ طاری ہو جاتا تھا۔ پھر اللہ تعالے نے سورۃ " وَالضُّحٰى ۔ تا قولہ تعالے ۔ فَتَرْضٰى " نازل فرمائی۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ بچہ سگ کی وجہ سے جبریلؑ کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سبب نزول ہونا عجیب و غریب قول ہے۔ اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا راوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد قول وہی ہے جو صحیحین میں ہے۔ اور اسی امر کی ایک مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ " جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپ کو بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ اور یہودی اس بات سے بہت خوش ہوئے۔ دس مہینہ سے زیادہ آپ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپ کے دل میں یہ آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیمؑ کے قبلہ کو بنایا جائے۔ اور آپ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (بانتظار وحی) دیکھا کرتے تھے۔ چنانچہ خدا نے " فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ " نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت گھبرائے۔ اور شک میں پڑ کر کہنے لگے " جس قبلہ کی طرف یہ رُخ رکھتے تھے اس سے ان کے پھر جانے کی وجہ کیا ہوئی؟ اس کے جواب میں اللہ تعالے نے " وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ " نازل فرمایا۔ اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا " کا نزول اسی لئے ہوا تھا کہ رسول اللہ صلعم کو یہ حکم ملا تھا کہ نفل نمازیں پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کرے اسی طرف نماز پڑھتے رہو۔" اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہؓ کی یہ روایت ضعیف قرار دے کر بیان کی ہے کہ عامرؓ نے کہا ہم اندھیری رات میں سفر پر تھے۔ اس لئے ہم کو پتہ نہیں لگا قبلہ کس طرف ہے۔ اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس سے منہ کر کے نماز

ادا کرلی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔" دار قطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر رضؓ کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "جس وقت آیۂ کریمہ اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ نازل ہوئی تھی لوگوں نے کہا" اِلٰی اَیْنَ؟" یعنی کس طرف، تو یہ آیت اتری۔" یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگوں کا ایک بھائی مر گیا ہے۔ اس پر نماز (جنازہ) پڑھو۔" صحابہ نے عرض کیا" وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا۔" اسوقت یہ آیت نازل ہوئی۔" یہ حدیث معضل (پیچیدہ) اور حد درجہ غریب (انوکھی) ہے۔" مذکورہ بالا روایتوں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ آیۂ کریمہ "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا" کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے پچھلا سبب بوجہ اپنی پیچیدگی کے سب سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ پھر اس سے قبل والے کا نمبر بوجہ مُرسَل ہونے کے ہے۔ اور اس کے بعد اس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روایتیں ٹھیک رہیں مگر ان میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے "قَدْ اُنْزِلَتْ فِیْ کَذَا" کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحتِ اسناد اور تفصیلِ سبب ہر حیثیت سے قابلِ تسلیم رہی۔ اور وہی معتمد ہے۔

اور اسی قسم کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن مردویہ اور ابن ابی حاتم نے بطریق ابن اسحٰق، محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ یا سعید کے ابن عباس رضؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا" امیّہ بن خلف اور ابوجہل بن ہشام بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے ساتھ اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ صلعم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا" اے محمد (صلعم) آؤ اور چل کر ہمارے دیوتاؤں کو چھو لو اور ہم تمہارے ساتھ تمہارے دین میں داخل ہو جائیں" رسول اللہ صلعم دل سے چاہتے تھے کہ ان کی قوم کسی طرح اسلام قبول کرلے اس لئے آپ کا دل ان کی بات پر مائل ہو گیا۔ اس وقت اللہ تعالےٰ نے نازل فرمایا "وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ عَنِ الَّذِیْٓ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ۔ الآیات" اور پھر اسی کے متعلق ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباس رضؓ ہی سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تاکہ ہمارے دیوتاؤں کی نذریں اور چڑھاوے آجائیں۔ پھر جب ہم ان چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کرلیں گے تو اس وقت اسلام لے آئیں گے"۔ رسول پاک نے انہیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں۔" اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ ان آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہو مگر اس کے اسناد کمزور ہیں۔ اور پہلی روایت سے ان آیات کا نزول مکہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور اسکی سند میں

بھی ٹھیک ہیں۔ اور اس کا ایک شاہد بھی ابو الشیخ کے پاس سعید بن جبیرؓ کی روایت سے ملتا ہے۔ جس سے یہ صحیح کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔ اس لئے یہی قول معتمد ہے۔

یہاں تک تین حالتوں اور ان کے احکام کا ذکر ہوا ہے۔ اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو ان کی ایک دوسرے پر ترجیح کی کیا صورت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا یا اور کوئی ترجیح کی وجہ اس کے ساتھ پائی جائے گی اسی کی روایت مرجح قرار دی جائے گی۔ اس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ "ابن مسعودؓ نے بیان کیا" میں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پھر رہا تھا۔ اور آنحضرتؐ کے ہاتھ میں کھجور کی شاخ کی ایک چھڑی تھی۔ آپ کا گذر چند یہودیوں کیطرف ہوا اور ان میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسول اللہ صلعم سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا۔ پھر ان سب نے حضور انور صلعم سے روح کی حقیقت دریافت کی۔ رسول اللہ صلعم ان کا سوال سن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہوگئے اور اپنا سر اوپر کو اٹھا لیا۔ میں سمجھ گیا کہ اس وقت آپ پر وحی نازل ہوئی ہے۔ یہانتک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا تو آپ نے فرمایا "قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا" اور ترمذی نے اس روایت کو صحیح قرار دے کر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلعم) سے دریافت کریں۔ یہودیوں نے ان کو بتایا کہ تم رسول کریم سے روح کی حقیقت دریافت کرو۔ اور قریش نے آپ سے یہی سوال کیا۔ اس وقت اللہ تعالےٰ نے نازل فرمایا "وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ الآیہ" لہذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہو۔ اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے۔ یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔ اب یہ بات کہ ترجیح کس روایت کو دی جائے گی تو اس کی نسبت علماء نے یہ کہا ہے کہ بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے۔ اور ابن مسعودؓ موقع واردات پر موجود تھے۔ لہذا اس کو ترجیح دی گئی ہے۔

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیا ہی مگر اس طرح کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے بعد یا فاصلہ پر ہونا معلوم نہیں ہو سکا جیسا کہ گذشتہ آیتوں میں بیان ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباس رضؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ "ہلال بن امیہ رضؓ نے اپنی بیوی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو شریک بن سحمار کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔ آنحضرتؐ

نے ہلال سے کہا۔ اپنے دعوی کا ثبوت پیش کرو ورنہ تمہیں غلط الزام لگانے کی حد (سزائے تازیانہ) لگائی جائے گی۔ ہلال نے عرض کیا "یا رسول اللہ! اگر ہم میں کوئی شخص کسی غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اس سے دعوی کا ثبوت بھی مانگا جاسکتا ہے؟" اسی وقت رسول اللہ صلعم پر ... نازل ہوئی" وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ ـــ تا قولہ تعالٰے ـــ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ" اور شیخین سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ "عویمرؓ عاصمؓ بن عدیؓ کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ "تم رسول اللہ صلعم سے استفسار کرو کہ حضور کے خیال میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر اس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائیگا۔ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائیگا یا کوئی اور سزا ملے گی؟" عاصم نے رسول اللہ صلعم سے یہ بات دریافت کی تو آپ نے سائل کو برا قرار دیا عاصم نے عویمر سے حضور صلعم کی بات جاسنائی عویمر نے یہ سن کر کہا "واللہ میں خود رسول اللہ صلعم کے پاس جاکر اس معاملہ کی نسبت سوال کروں گا" چنانچہ وہ آپکے پاس گئے اور استفسار کیا۔ رسول اللہ صلعم نے جواب دیا "تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارہ میں قرآن نازل ہوچکا ہے آخر حدیث تک"۔ علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو مٹاکر ان میں اس طرح موافقت پیدا کی ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن امیہ کو پیش آئی تھی اور اتفاق سے اسی وقت یا اس کے قریب ہی عویمر بھی آگئے اس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ نووی رح کا میلان بھی اسی قول کی طرف ہے اور خطیب جنہیں ان پر سبقت حاصل ہے یہ کہہ گئے ہیں کہ شاید ان دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزّار نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضہ سے فرمایا "اگر تم امّ رومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو؟" ابوبکرؓ نے جواب دیا "بہت برا" اس کے بعد رسول اللہ صلعم حضرت عمرؓ کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا "اور تم اے عمرؓ؟" عمرؓ نے جواب دیا "میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے"۔ (یعنی جو شوہر اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر چپ ہو رہے اس پر لعنت ہو اور وہ بڑا برا آدمی ہے) چنانچہ اس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی"۔ ابن حجرؒ کہتے ہیں "تعدد اسباب سے مانع کوئی بات نہیں ہوسکتی"۔

چھٹی حالت یہ ہوگی کہ مذکورہ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جاوے اس کا نزول کئی بار اور مکرر بھی مان لیا جائے گا۔ مثلاً شیخین رح نے مسیّب رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ابوطالب کی وفات کا وقت آگیا اور ان پر جانکنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ صلعم ان کے پاس گئے۔ اس وقت ابوطالب کے قریب ابوجہل اور عبداللہ بن ابی امیہ بیٹھے ہوئے تھے رسول اللہ صلعم نے ابوطالب سے کہا "چچا! تم صرف لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہہ دو۔ میں اسی کے ذریعہ خدا کے حضور تمہارے

ایمان پر دلیل پیش کروں گا۔" یہ سن کر ابو جہل اور عبداللہ بن ابی امیہ دونوں کہنے لگے "ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟" اور پھر دیر تک ان سے یہی باتیں کرتے رہے۔ یہاں تک کہ ابو طالب نے کہہ دیا کہ وہ عبدالمطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ صلعم یہ بات سن کر بولے "جب تک مجھے خدا کی طرف سے روکا نہ جائے گا اسوقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا۔" اس وقت یہ آیت نازل ہوئی "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ - الآیۃ" اور ترمذی نے حسن قرار دے کر علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے مغفرت کرتے سنا حالانکہ وہ مشرک تھے۔ مجھے حیرت ہوئی اور میں نے اس شخص سے دریافت کیا "تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے۔" اس شخص نے جواب دیا "ابراہیمؑ نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دعا مانگی ہے وہ بھی تو مشرک تھا۔" علیؓ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلعم سے کیا تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک دن رسول اللہ صلعم قبرستان کی طرف نکل گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھ کر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر رو کر فرمایا۔ میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے۔ اور میں نے اللہ تعالےٰ سے اس کے لئے دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ" چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کرکے ان میں تطبیق دی گئی ہے۔ اور اسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیہقی اور بزّار نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے "نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہؓ کے شہید ہونے کے بعد ان کی لاش پر کھڑے ہوئے اور حمزہ کی لاش مثلہ[1] کردی گئی تھی۔ رسول اللہ صلعم نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا "بیشک میں کفار میں سے ستّر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلہ کروں گا۔" یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبریلؑ امین سُورَةُ النَّحْل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے۔ "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ - تا آخر سورۃ" اور ترمذی اور حاکم نے ابیؓ بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ "معرکۂ اُحد میں مسلمانوں میں سے ۶۴ انصاری اور ۶ مہاجر شہید ہوئے تھے۔ منجملہ ان کے حمزہ بھی تھے جن کو مشرکین نے مُثلہ کر ڈالا تھا۔ انصاری یہ حالت مشاہدہ کرکے کہنے لگے "اگر ہم بھی کفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو ان کے مقتولین کے ساتھ اس سے بدرجہا بڑھ کر بُرا سلوک کریں گے" چنانچہ فتح مکہ کا دن آیا تو اللہ نے "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ - الآیۃ" نازل فرمائی۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان آیتوں کے نزول میں فتح مکہ کے دن تک تاخیر ہوئی ہے۔ اور قبل کی حدیث ان کا نزول معرکۂ اُحد کے موقع پر عیاں کرتی ہے۔ ابن الحصار

---

[1] ناک و گوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مُثلہ کہتے ہیں۔

نے کہا ان حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جاوے گا کہ آخر سورۃ النحل کا نزول قبل از ہجرۃ مکہ میں ہو چکا تھا کیونکہ وہ سورۃ ہی مکیہ ہے اور اسی کے ساتھ سب آیتیں نازل ہوئی تھیں۔ پھر دوبارہ ان آیات کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر ہوا اور سہ بارہ فتح مکہ کے دن جس سے خدا تعالےٰ کا مقصد اپنے بندوں کو اس واقعہ کا باربار یاد دلانا تھا۔" اور ابن کثیر نے آیت الروح کو بھی اسی قسم میں شامل قرار دیا ہے۔

تنبیہ:۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قصوں میں سے کسی ایک میں "فَتَلَا" کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اس کی جگہ "فَنَزَلَ" روایت کرجاتا ہے اور ان کے معنوں کا فرق ظاہر ہے۔ کیونکہ تلاوت کرنا امر آخر ہے اور آیت کا نازل ہونا شئی دیگر۔ اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی ؒ نے حضرت ابن عباس رضؓ سے ایک حدیث روایت کی ہے جسے انہوں نے صحیح قرار دیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک یہودی رسول اللہؐ کے پاس سے گزرا تو اس نے آپ سے دریافت کیا۔ ابوالقاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ آسمانوں کو ایک انگلی پر، زمینوں کو دوسری، سمندروں کو تیسری، پہاڑوں کو چوتھی اور تمام مخلوقات کو پانچویں انگلی پر رکھ لے؟" اسی وقت "وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهٖ ۔ الآیۃ" نازل ہوئی اور یہ حدیث صحیح بخاری میں "فَتَلَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" کے لفظ کے ساتھ آئی ہے۔ اور وہ درست ہے۔ کیونکہ یہ آیت مکی ہے۔ اور اسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ انس ؓ نے کہا عبداللہ ابن سلام نے رسول اللہ صلعم کی آمد آمد کی خبر سُنی تو وہ آپ کے پاس آئے اور عرض کیا میں آپ سے ایسی تین باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبی کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔

(۱) قیامت کا پہلا نشان کیا ہے۔

(۲) اہل جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا۔

(۳) اور کونسی چیز اولاد کو اس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے"

رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جبریلؑ نے ان باتوں کی خبر مجھے اسی وقت دی ہے" عبداللہ بن سلام نے دریافت کیا "جبریل نے؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "ہاں" عبداللہ بن سلام یہ سن کر کہنے لگے "یہ فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے" اس وقت رسول اللہ صلعم نے یہ آیت پڑھی "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيْلَ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللهِ" ابن حجرؒ شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ سیاق عبارت حدیث سے عیاں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت یہودیوں کے عقیدہ کی تردید کے لئے پڑھی تھی۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اسی وقت اتری ہو" پھر فرماتے ہیں کہ یہی بات معتمد بھی ہے۔ کیونکہ اس آیت کے سبب نزول میں ایک واقعہ ابن سلام کے قصہ کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

مذکورہ بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے۔ اور اس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ "ام المومنین ام سلمہؓ نے عرض کیا" یارسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سنتی؟" اسی وقت خدا نے "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ — الآیۃ" نازل فرمائی۔" اور حاکم نے حضرت ام سلمہؓ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کیا کہ خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا۔" اس وقت آیۂ کریمہ "اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ — الآیۃ" اور آیۂ کریمہ "اَنِّيْ لَا اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى" دونوں نازل ہوئیں" اور نیز حاکم ہی نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں۔ اور پھر ہمارے لئے صرف آدھی میراث ہے۔" تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ" اور نیز نازل فرمایا "اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ"۔ اور اسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جس کو بخاری نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو لکھنے کے لئے آیۂ کریمہ "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" سنائی تو حضرت ابن ام مکتومؓ آپ کے پاس حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا "یارسول اللہ! میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا" اور وہ اندھے تھے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے "غَيْرُ اُولِي الضَّرَرِ" نازل فرمایا۔" پھر ابن ابی حاتم نے بھی حضرت زید ابن ثابتؓ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا۔ جس وقت میں قلم کان پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ کچھ بتائیں تو لکھوں) کہ یکایک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلعم اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا آدمی آیا اور اس نے کہا "یارسول اللہ! میرے لئے کیا ہوسکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں۔" اس وقت "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ — الآیۃ" نازل ہوئی۔" تیسری مثال اسی بارہ میں ابن جریرؒ کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک حجرہ کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ نے صحابہ سے فرمایا "اس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دو شیطان کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا۔" اسی اثناء میں ایک نیلی آنکھوں والا مرد نمایاں ہوا۔ اور رسول اللہ صلعم نے اس کو اپنے حضور میں بلا کر فرمایا "تو اور تیرے ساتھی مجھ کو برا بھلا کیوں کہتے ہیں؟" وہ آدمی اس بات کو سن کر واپس گیا۔ اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپ کے روبرو لے آیا جہاں ان سب

نے خدا کی قسم کھا کر کہا کہ انہوں نے کچھ نہیں کہا ہے یہانتک کہ رسول کریم صلعم نے ان کی خطا سے درگذر کی۔ اس موقعہ پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی "يَحْلِفُونَ بِاللهِ مَا قَالُوا۔ الآیۃ" اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ "اور رسول اللہ صلعم نے اس شخص کو ٹھیرالیا۔ پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا "يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ۔ الآیۃ"

اس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے، یہ باتیں یاد رکھنے اور غور کرنے کے قابل ہیں۔ یہ باتیں محض میرے غور و خوض کے نتائج ہیں میں نے ائمہ کے طرز عمل کی چھان بین اور انکے منتفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے ان باتوں کو نکالا ہے۔ اور مجھ سے پہلے کسی نے اس بحث کو نہیں چھیڑا ہے۔

دسویں نوع قرآن کے ان حصوں کا بیان جو بعض صحابہ کی زبان پر جاری شدہ الفاظ کے مطابق نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسباب نزول ہی کی ایک نوع ہے اور اس کی اصل حضرت عمرؓ کے موافقات ہیں۔ یعنی وہ باتیں جو انہوں نے کہیں اور پھر انہی کے مطابق قرآن کا نزول ہوا۔ علماء کی ایک جماعت نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔

ترمذی، ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "إِنَّ اللهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَىٰ لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ" بیشک خدا نے عمر کی زبان اور ان کے دل کو حق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں جب کوئی معاملہ پیش آیا اور صحابہ نے اس پر رائے زنی کی اور حضرت عمرؓ نے بھی اس پر رائے دی ہو ایسے موقعہ پر بیشتر قرآن آپ کی رائے کے مطابق ہی نازل ہوا ہے۔ اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اس کے مطابق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری وغیرہ نے حضرت انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انس رضؓ نے کہا عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے:۔

(۱) میں نے کہا یا رسول اللہ اگر ہم مقام ابراہیمؑ کو مصلّے بناتے (تو اچھا ہوتا) اور اسی وقت آیۃ کریمہ "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" نازل ہوئی۔

(۲) میں نے کہا یا رسول اللہ! آپ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اس لئے اگر آپ ان کو پردہ کرنے کا حکم فرمادیتے تو بہتر ہوتا۔ پس آیتِ "حجاب" نازل ہوئی۔

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں حضور کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہوگئیں تو میں

نے ان سے کہا "عَسٰى رَبُّهٗۤ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُّبْدِلَهٗۤ اَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُنَّ" (یعنی اگر رسول اللہ صلعم تم کو چھوڑ دیں گے تو امید ہے کہ ان کا خدا انہیں تمہارے بدلے میں تم سے اچھی بیویاں دے دے گا) اور اسی طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا۔

اور مسلم نے بواسطہ ابن عمرؓ خود حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے۔ حجاب، بدر کے قیدی اور مقام ابراہیم۔ ابن ابی حاتم نے انسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ نے کہا میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے۔ جب یہ آیت "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ۔ الآیۃ" نازل ہوئی تو میں نے کہا "فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ" پھر خدا کی طرف سے بھی نازل ہوا "فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ"۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطابؓ کو ملا اور ان سے کہا "بیشک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے۔" عمرؓ نے اس کو جواب دیا "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ" یعنی جو شخص خدا کا اور اس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل اور میکال کا دشمن ہے تو اس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے۔ عبدالرحمٰن کہتے ہیں پس یہ آیت عمرؓ کی زبان پر نازل ہوئی۔ یعنی بالکل انہیں کے کہنے کے مطابق خدا تعالیٰ نے بھی فرمایا۔

سنید نے اپنی تفسیر میں سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت سعد بن معاذؓ نے جس وقت وہ بری بات سنی جو حضرت عائشہؓ کی شان میں کہی گئی تھی تو انہوں نے کہا "سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ" پھر اسی طرح یہ آیت نازل ہوئی۔ اور ابن اخی میمی نے اپنی کتاب فوائد میں سعید بن المسیبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا صحابہ رضی اللہ عنہم میں دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اس قسم کی کوئی بات سنتے تو کہتے "سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ"۔ وہ زید بن حارثہ اور ابو ایوب رضی اللہ عنہما تھے۔ پھر یہ آیت اسی طرح نازل ہوئی۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جب عورتوں کو جنگ احد کی خبر ملنے میں دیر ہوئی وہ صورت حال سے باخبر ہونے کے لئے مدینہ سے باہر نکلیں۔ اسی وقت ناگہاں دو آدمی ایک اونٹ پر سوار میدان جنگ کی طرف سے شہر آ رہے تھے۔ کسی عورت نے ان سے دریافت کیا "رسول اللہ صلعم کیسے ہیں؟" شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا "وہ زندہ ہیں" عورت یہ سن کر کہنے لگی "پھر مجھے پروا نہیں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رتبہ عطا کرے" (فَلَا اُبَالِيْ يَتَّخِذُ اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الشُّهَدَاۤءَ) پھر قرآن بھی اسی کے کہنے کے مطابق نازل ہوا "وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاۤءَ"۔

ابن سعد نے طبقات میں لکھا ہے کہ مجھ سے واقدی نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شرحبیل العبدری

نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ "معرکہ اُحد کے دن فوج اسلام کا نشان مصعب بن عمیرؓ کے ہاتھ میں تھا لڑائی میں ان کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انہوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لیا اور کہنے لگے "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ط اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ۔ یعنی محمد صلعم صرف ایک رسول ہیں کہ ان کے پیشتر بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں۔ پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟" اس کے بعد ان کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا۔ اور اب انہوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹا لیا اور ہنوز ان کی زبان پر وہی کلمات "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ الآیۃ" جاری تھے۔ پھر وہ شہید ہو گئے، جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگوں ہو گیا" محمد بن شرجیل اس حدیث کے راوی کا بیان ہے کہ "یہ آیت "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ۔ الآیۃ" اس وقت اس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی"

تنذیب:۔ اسی کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جبریلؑ اور فرشتوں کی زبان پر کہ صراحت کے ساتھ ایسے حصوں کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے نہ ایسی آیتوں کو ان کا قول قرار دیا گیا۔ اس قسم کی آیتوں کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالے "قَدْ جَآءَكُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ۔ الآیۃ" یہ رسول اللہؐ کی زبانی وارد ہوا ہے۔ کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں "وَمَآ اَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيْظٍ" فرمایا ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالے کا ارشاد "اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِيْ حَكَمًا۔ الآیۃ" بھی رسول اللہ صلعم ہی کی زبان سے وارد ہوا ہے۔ اور قولہ تعالے "وَمَا نَتَنَزَّلُ اِلَّا بِاَمْرِ رَبِّكَ۔ الآیۃ" جبریلؑ کی زبانی آرد ہے۔ اور قول باریتعالے "وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ وَّاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ ۝ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ ۝" فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے۔ اور ایسے ہی قولِ باریتعالے "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ۝" بندوں کی زبانوں سے وارد ہے۔ مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان آیتوں میں "قُوْلُوْا" کا لفظ مقدر مانا جائے گا۔ اور ایسے ہی دو پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے کہ ان میں لفظ "قُلْ" کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

گیارہویں نوع۔ تکرارِ نزول کا بیان

متقدمین اور متاخرین دونوں میں سے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے "کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاددہانی اور نصیحت کی غرض سے ہوا ہے۔" اور اس نے اس کی مثالوں میں سُوْرَةُ النَّحْل کے خاتمہ اور سُوْرَةُ الرُّوْم کے

آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے۔ اور ابن کثیر نے آیۃ الرّوح کو بھی اسی قسم میں شامل کیا ہے۔ اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو اور بعض قول بار ہیجانے "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۔ الآیۃ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں" زرکشی نے اپنی کتاب برہان میں لکھا ہے۔ کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اس کے وجود سبب کی صورت میں اس پر متوجہ کرانے کی غرض سے بھی دو مرتبہ ہوتا ہے۔ پھر اس نے آیۃ الروح اور آقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَيِ النَّهَارِ ۔ الآیۃ" کو تمثیلاً ذکر کیا اور کہا ہے، اس میں شک نہیں کہ سُوْرَۃُ الْاِسْرَآءِ" اور سُوْرَۃُ هُوْدٍ، دونوں مکی سورتیں ہیں۔ اور ان کا سبب نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں۔ اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت الجھن میں پڑ گئے ہیں۔ مگر درحقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے۔ کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبار ہوا ہے۔ اور اسی طرح سُوْرَۃُ الْاِخْلَاصِ کے بارہ میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکّہ میں اور اہلِ کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز یہی حالت قول باریتعالیٰ "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۔ الآیۃ" کی ہے۔ زرکشی کا بیان ہے۔ اور ان سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیت کا نزول ضروری معلوم ہوا۔ مگر اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اُتر چکی تھی جس میں اس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا تو بس اب بھی وہی آیت بجنسہٖ رسول اللہ صلعم پر نازل کر دی جاتی تھی۔ جس سے مقصد ان لوگوں کو اس آیت کی یاددہانی اور ان پر یہ بات ظاہر کرنا مقصود ہوتا تھا کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اس آیت میں موجود ہے۔

تنبیہ:- (۱) کبھی وہ حروف و کلمات جو کئی طرح سے پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرارِ نزول) سے قرار دئے جاتے ہیں۔ اور اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو مسلم نے ابی بن کعب رضہ سے روایت کیا ہے کہ (رسول اللہ صلعم نے فرمایا) میرے پروردگار نے مجھے یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف (لغت) پر پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کی کہ بارِ الٰہا میری امت پر آسانی فرما۔ اس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حرفوں پر قرأت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی امت کے واسطے آسانی کی استدعا کی۔ اور اب یہ حکم ملا کہ "قرآن کی قرأت سات حرفوں پر کرو"۔ اس لئے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی مرتبہ نہیں ہوا۔ بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے۔ اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سُوْرَۃُ الْفَاتِحَہ کے دو مرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اگر کوئی اس کے دوبارہ نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا ہو سکتا ہے کہ پہلی بار اس کا نزول ایک ہی حرف پر ہوا ہو اور دوسری مرتبہ یہ اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو۔ جیسے مَلِكِ اور مَالِكِ۔ اور اَلسِّرَاطَ اور الصِّرَاطَ یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات"۔

تنبیہ :۔ (۳) یہ بات بھی لحاظ کے قابل ہے کہ بعض علمار نے قرآن کے کسی حصّہ کا بھی مکرّر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے یہ قول کتاب الکفیل بمعانی التنزیل میں دیکھا ہے۔

اور اس کی حسبِ ذیل وجوہات ہیں :۔

(۱) یہ تحصیل حاصل ہے جو مفید نہیں۔

(۲) اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکّہ میں اترا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہوا۔ کیونکہ جبریل ہر سال رسول اللہ صلعم سے قرآن کا دَور کیا کرتے تھے۔

(۳) نزول (قرآن کے اتارنے) کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ جبریل رسول اللہ صلعم کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصّہ لے کر آتے تھے جو پہلے نہیں لائے تھے۔ اور وہ رسول اللہ صلعم کو پڑھاتے تھے۔ اور انہی علمار نے کہا ہے۔ ہاں ممکن ہے کہ تکرارِ نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبریل امین نے رسول اللہ صلعم کے پاس آکر یہ خبر دی کہ سورۃ الفاتحۃ جس طرح مکّہ میں نماز کا رکن تھی اسی طرح اب بھی رُکنِ نماز رہے گی۔ اور اس وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایسا ہی سمجھا جیسا کہ یہ دوبارہ نازل ہوئی ہے۔ یا یہ کہ جبریلؑ نے آپ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قرأت سنائی جو مکہ میں نہیں سنائی تھی اور آپ نے اس کو نازل کرنا خیال کر لیا"

بارہویں نوع۔ وہ آیات جن کا حکم ان کے نزول سے یا جن کا نزول ان کے حکم سے مؤخر ہوا ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں لکھا ہے۔ کبھی قرآن کا نزول اس کے حکم سے پہلے ہو جاتا تھا مثلاً قول باریتعالےٰ "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ" کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے" اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارہ میں ہوا تھا" اور بزار نے بھی یہ بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعًا روایت کی ہے۔ بعض علمار نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہو سکتی کیونکہ یہ سورۃ مکّی ہے اور مکّہ میں عید، زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا۔ علّامہ بغوی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول جائز ہے جس کی مثال خدا کا قول "لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ" ہے۔ اگر سورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکّی ہے مگر "حِلٌّ" (یعنی بلدِ حرام میں اباحتِ قتال) کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہوا۔ یہانتک کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ" میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنا دیگئی ہے۔ (یعنی اس ساعت میں مجھ کو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی

اجازت ہے) اسی طرح مکہ ہی میں آیۂ کریمہ "سَیُھْزَمُ الْجَمْعُ وَیُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ" کا نزول ہوا تھا عمر بن الخطابؓ کہتے ہیں میں نے اپنے دل میں کہا یہ کونسی جمعیت ہے۔ پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلعم ان کے تعاقب میں تلوار لئے ہوئے یہ کہتے بڑھ رہے ہیں "سَیُھْزَمُ الْجَمْعُ وَیُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ" لہذا میں سمجھ گیا کہ اس کا نزول معرکہ بدر کی بابت ہوا تھا۔ اس حدیث کو طبرانیؒ نے اپنی کتاب الاوسط میں روایت کیا ہے۔ اور ایسا ہی قولہ تعالےٰ "جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُوْمٌ مِّنَ الْاَحْزَابِ" بھی ہے کہ اس کی بابت قتادہؓ نے کہا کہ "جس وقت خدا تعالےٰ نے اپنے رسول سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اس وقت آپ مکہ میں تھے۔ اور اس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی" اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتمؒ نے کی ہے۔ اور ایسی ہی مثال قولہ تعالےٰ "قُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيْدُ" کی بھی ہے۔ کیونکہ ابن ابی حاتمؒ نے ابن مسعودؓ سے قولہ تعالےٰ "قُلْ جَآءَ الْحَقُّ" کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ یہاں پر "اَلْحَقُّ" سے "تلوار" مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکی ہے۔ اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اتری ہے۔ اور ابن مسعودؓ کی تفسیر کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شیخین نے انہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے۔ رسول کریم صلعم ایک لکڑی سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی ان بتوں کو ٹھکرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے "جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا۔ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيْدُ" اور ابن الحصارؒ کا قول ہے "خدا نے مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایۃً دونوں طرح بکثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے، وہ اسے ضرور پورا کرے گا۔ اور اپنے دین کو قائم کر کے اسے قوت دے گا۔ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکام شریعت فرض کر دے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بالاتفاق مسلم ہے۔ پھر اس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیات پیش کی ہیں۔ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ" اور سورۃ المزمل کی آیت "وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" پھر اسی سورۃ کی دوسری آیت "وَاٰخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اور قولہ تعالےٰ "وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَآ اِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا" جس کی بابت حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ، عکرمہؓ اور مفسرین کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ موذنوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ حالانکہ آیۃ مکی ہے اور اذان کا حکم مدینہ میں آکر ملا ہے۔

ان آیتوں کی مثالیں جن کا نزول ان کے حکم ملنے کے بعد میں ہوا ہے حسب ذیل ہیں۔

(۱) آیۃ وضو۔ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ انہوں نے کہا میرا ایک بار بیدا

(یہ مدینہ سے باہر ایک میدان ہے) میں گرا جس وقت ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہذا رسول اللہ صلعم نے اسی مقام پر اپنی اونٹنی بٹھادی اور اتر پڑے۔ پھر آپ میری گود میں سر رکھ کر لیٹ گئے اور حضرت ابو بکرؓ نے آکر زور سے میرے بدن میں انگلی چبھوئی اور کہا "تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے" پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے اور نماز صبح کا وقت آگیا۔ آپ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ۔ تا قولہ تعالےٰ۔ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ" اور یہ آیت بالاجماع مدنی ہے۔ حالانکہ وضو مکہ ہی میں نماز کے ساتھ ساتھ فرض ہوا تھا۔ ابن عبد البر کا قول ہے کہ "تمام اہل مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ صلعم پر نماز فرض ہوئی اس وقت سے کبھی آپ نے بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھی۔ اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا۔ اتنی کہہ کر بیان ہے" باوجودیکہ وضو پر پہلے ہی سے عمل درآمد ہو رہا تھا مگر آیت وضو کے پھر نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اس کا فرض ہونا متلوّ بالتنزیل ہو جائے۔ اور ابن عبد البر کے علاوہ ایک دوسرے عالم کا قول ہے کہ "احتمال ہے کہ اس آیت کا اگلا حصہ پہلے ہی فرضیت وضو کے ساتھ نازل ہو چکا ہو اور بعد ازاں اس قصہ میں اس کا باقی حصہ اترا ہو جس میں تیمم کا ذکر آیا ہے" مگر میں کہتا ہوں کہ اس قول کی تردید آیت کے مدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو جاتی ہے

(۳) آیت جمعہ بھی مدنی ہے۔ اور جمعہ کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی۔ اور ابن الفرس کے اس قول کی تردید کہ جمعہ کی اقامت مکہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی ابن ماجہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جسے انہوں نے حضرت عبد الرحمٰن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے۔ عبد الرحمٰن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں ان کو پکڑ کر جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا اور جس وقت میں ان کو نماز جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سنتے ہی ابو امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا۔ باجان یہ وجہ کیا ہے کہ جمعہ کی اذان سنتے ہی میں آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلے شخص تھے جو رسول اللہ صلعم کے مدینہ آنے سے قبل ہم کو جمعہ کی نماز پڑھاتے تھے۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالےٰ "اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ۔ الآیۃ" بھی ہے کہ یہ سنہ ۹ھ میں نازل ہوا۔ حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہو گئی تھی۔ ابن الحصار کا قول ہے "ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم ہو گیا ہو مگر اس کے بارے میں کوئی نص قرآن سے نہ ہو۔ جس طرح پہ ایک مثال کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی۔ پھر اس کی تاکید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا۔

ؔ قرآن کے ذریعہ سے پڑھا جانے والا۔

تیرھویں نوع، قرآن کے وہ حصّے جن کا نزول جستہ جستہ وار اکٹھا ہوا ہے

اوّل قسم یعنی قرآن کا ایسا حصہ جس کا نزول جستہ جستہ ہوا ہو، بیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سُوْرَةِ اِقْرَاْ (العلق) ہے کہ اس میں سے پہلے پہل صرف "مَا لَمْ يَعْلَمْ" تک تین آیتوں کا نزول ہوا دوسری مثال سُوْرَةِ وَالضُّحٰى ہے۔ اس کا ابتدا میں نازل ہونے والا حصہ آغاز سورہ سے فَتَرْضٰى تک ہے۔ جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں "اَلْفَاتِحَةُ۔ اَلْاِخْلَاصُ۔ اَلْكَوْثَرُ۔ تَبَّتْ لَمْ يَكُنْ (البیّنۃ) النّصر اور معوذتان (الفلق اور الناس) کی سورتیں ہیں کہ ان کا نزول یکبارگی ہی ہوا۔ اور طوال (بڑی) سورتوں میں سے ایک سُوْرَةُ وَالْمُرْسَلَاتِ ہے۔ مستدرک میں ابن مسعود رضؓ سے روایت ہے کہ "میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اسی اثناء میں آپ پر سُوْرَةُ وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا نازل ہوئی۔ اور میں نے فوراً اس کو آپ کے دہن مبارک سے لیا۔ اور ان کا دہن اس سورۃ سے اس قدر شیریں ہو گیا کہ انہیں خبر ہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی۔ "فَبِاَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ" پر، یا "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا يَرْكَعُوْنَ" پر۔

دوم۔ سُوْرَةُ الصَّفِّ ہے۔ جس کی دلیل ابن مسعود رضؓ ہی کی وہ حدیث ہے جو نوع اول میں بیان ہو چکی۔

سوم۔ سُوْرَةُ الْاَنْعَامِ۔ کیونکہ ابو عبید اور طبرانی نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ سُوْرَةُ الْاَنْعَامِ مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی۔ اور بوقت نزول اس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے۔ اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیۃ الصفار کے طریقہ سے (جو متروک ہے) بواسطہ ابن عوف، از نافع، از ابن عمر رضؓ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا، مجھ پر سُوْرَةُ الْاَنْعَامِ کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا۔ اور اس کی مشایعت (ہمرکابی) میں ستر ہزار فرشتے تھے۔" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "سُوْرَةُ الْاَنْعَامِ کا نزول تمام تر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اس کے ساتھ پانچسو فرشتے تھے۔" اور عطاء سے روایت کی ہے کہ "سُوْرَةُ الْاَنْعَامِ سب ایکبارگی نازل کی گئی اور اس کے ہمرکاب ستر ہزار فرشتے تھے۔" اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کی تقویت کرتا ہے۔ مگر ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں کہ جو حدیث پوری سُوْرَةُ الْاَنْعَامِ کے ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اسے ہم نے ابی بن کعب رضؓ کے طریق سے روایت کیا ہے۔ لیکن اس حدیث کے اسناد میں ایک قسم کی کمزوری ہے۔ اور ہم کو اس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے۔ اس کے علاوہ ایک روایت حدیث ابی کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سورۃ الانعام کا نزول

یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اس کی کچھ آیتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں۔ اور ان کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آیتیں کہتا ہے کسی نے چھ آیتیں بتائی ہیں۔ اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں"۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

چودھویں نوع، قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جن کے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا۔ یا، جو یونہی صرف حامل وحی کی معرفت اتریں

ابن حبیب اور اسی کی پیروی میں ابن النقیب دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آیتیں اس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت (ہمرکابی) میں نازل ہوئی تھی۔ اس قسم کی سورتوں میں ایک اَلْاَنْعَامُ ہے۔ اس کی مشایعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔

دوم۔ فاتحۃ الکتاب۔ اس کی مشایعت میں اسّی ہزار فرشتے آئے۔

سوم۔ سورۃ یُوْنُسَ۔ اس کی مشایعت تیس ہزار فرشتوں نے کی۔ اور "وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا (سورۃ الزخرف) کہ اس سورۃ کے ہمراہ بیس ہزار فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے۔ اور اٰیۃ الکرسی کی مشایعت میں تیس ہزار فرشتے اترے تھے۔ اور ان سورتوں اور آیۃ الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشایعت کے تنہا جبریلؑ امین کی معرفت نازل کیا گیا"۔

میں کہتا ہوں سورۃ الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اور اس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "سُوْرَۃُ الْاَنْعَامِ کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہوا۔ یہ جلوس اتنا بڑا تھا کہ اس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو پُر کر دیا تھا۔ اور ان کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی" اور حاکم اور بیہقی رح نے جابرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جس وقت سُوْرَۃُ الْاَنْعَامِ کا نزول ہوا، اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سُبْحَانَ اللّٰهِ الْعَظِیْمِ پڑھ کر فرمایا"۔ اس سورۃ کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشایعت کے آئے ہیں کہ انہوں نے افق کو مسدود کر دیا ہے"۔ حاکم نے اس حدیث کی نسبت کہا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ مگر ذہبی اس کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے۔ اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں"۔ اب رہیں فاتحہ، یٰسٓ اور وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا، کی سورتیں، تو ان کی نسبت مجھ کو کسی حدیث یا اثر (قول سلف) کا پتہ نہیں ملا ہے۔ البتہ آیۃ الکرسی کے بارہ میں اور تمام آیاتِ سورۃ البقرۃ کے بارہ میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں معقل بن یسارؓ سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا اَلْبَقَرَۃُ سَنَامُ الْقُرْاٰنِ وَذِرْوَتُہٗ نَزَلَ مَعَ کُلِّ اٰیَۃٍ مِّنْھَا ثَمَانُوْنَ مَلَکًا وَاسْتُخْرِجَتْ: اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا

هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ، مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوُصِلَتْ بِهَا" یعنی سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ قرآن کا بڑا اور بلند ترین رُکن اور اس کا کنگرہ ہے۔ اس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اسّی فرشتے نازل ہوئے۔ اور آیۃ "اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" عرش کے نیچے سے نکال کر اس میں ملائی گئی" اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ "جبریلؑ سورۃ البقرۃ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اس طرح نازل ہوئے کہ ان کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بے شمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں"۔

اِن کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روایتیں آئیں وہ حسب ذیل ہیں۔ سُوْرَۃُ الْکَہْفِ۔ ابن الضّریس رحمہ نے اپنی کتاب الفضائل میں لکھا ہے کہ "مجھ سے یزید بن عبدالعزیز طیالسی نے، اور ان سے اسمٰعیل بن عیاش نے بواسطہ اسمٰعیل بن رافع روایت کی ہے کہ "ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "کیا میں تم لوگوں کو ایک ایسی سورۃ نہ بتاؤں جس کی عظمت سے زمین و آسمان کے مابین تمام خلا کو بھر لیا ہے۔ اور ستر ہزار فرشتے اس کی مشایعت میں آئے ہیں؟ یہ سُوْرَۃُ الْکَہْفِ ہے"۔

تنبیہ :- دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اوپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتوں کی مشایعت کے ساتھ اترا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبریل ہی کی معرفت، تو اس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے؟-

(۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ "جبریلؑ کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ ان کے ساتھ چار محافظ فرشتے بھی ہوتے تھے"۔

(۲) اور ابن جریرؒ ضحاک سے راوی ہے کہ "جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حامل وحی فرشتہ بھیجا جاتا تھا تو اللہ تعالیٰ اس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا تھا۔ وہ حامل وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ صلعم کے پاس نہ جا پہنچے"۔ چونکہ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشایعت کے نہیں اتری۔ اور یہ بات مذکورۂ بالا بیان کے منافی ہے۔ اس لئے ہمیں ان دونوں روایتوں کی وجہ سے جو تعارض پیش آتا ہے اس کا رفع کرنا ضروری ہے[1]۔

---

[1] بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس تعارض کا رفع کرنا بہت آسان ہے۔ کیونکہ جبریل امین کے ساتھ محافظ فرشتوں کا آنا ان دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ دائمی تھے۔ اس لئے ان کو مشایعت کرنے والوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ ہاں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورۃ یا آیۃ کے ہمراہ بھیجے گئے ان کو مشایعت کرنے والا کہا جا سکتا ہے۔ اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن النقیب وغیرہ نے قرآن کے مشیّع حصوں کو ممتاز بنایا ہے۔ محمد حلیم انصاری ۱۲۔

فائدہ - ابن الضریس کا قول ہے" مجھ سے محمود بن غیلان نے بواسطۂ یزید بن ہارون بیان کیا کہ "اس سے ولید یعنی ابن جمیل نے بواسطۂ قاسم، ابی امامہ سے یہ روایت کی ہے" چار آیتیں اس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانہ سے نازل کی گئیں۔ اور بجز ان آیتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ سے نہیں اتاری گئی۔

(۱) الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ"

(۲) اٰیَۃُ الْکُرْسِی۔

(۳) سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ کا خاتمہ۔

(۴) سُوْرَۃُ الْکَوْثَر

میں کہتا ہوں سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃِ کی نسبت بھی بیہقی نے کتاب شعب میں انس رض سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ" (رسول اللہ صلعم نے فرمایا) بیشک جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے۔ پروردگار عالم نے ارشاد فرمایا" میں نے تجھ کو فاتحۃ الکتاب عطا کی ہے۔ اور یہ میرے عرش کے خزانہ کا تحفہ ہے"۔ اور حاکم نے معقل بن یسار رض سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا" مجھے فاتحۃ الکتاب اور سورۃ البقرۃ کے خاتمہ کی آیتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں" اور ابن راہویہ اپنے مسند میں علی رض سے راوی ہیں کہ ان سے فاتحۃ الکتاب کی نسبت سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا" مجھ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ یہ سورۃ عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے" اور آخر سُوْرَۃُ البقرۃ کے بارہ میں دارمی نے اپنے مسند میں ایفع الکلاعی سے روایت کی ہے کہ" کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ" یارسول اللہ آپ اپنے اور اپنی امت کے لیے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟" تو رسول پاک صلعم نے فرمایا" سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے آخری حصہ کی آیت۔ کیونکہ وہ زیر عرش الٰہی خزانۂ رحمت کا تحفہ ہے" اور احمد وغیرہ نے عقبہ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا" تم لوگ ان دونوں آیتوں کو پڑھا کرو۔ کیونکہ پروردگار عالم نے مجھے یہ دونوں آیتیں عرش کے خزانہ سے عطا کی ہیں۔ اور اسی راوی نے حذیفہ رض کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا" یہ سُوْرَۃُ البَقَرَۃ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو عرش کے تحت ایک خزانہ سے ملی ہیں۔ اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں" اور ابوذر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا" مجھ کو سُوْرَۃُ البقرۃ کے خاتمہ کی آیتیں عرش الٰہی کے نیچے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہیں۔ اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں" اور یہ حدیث بہت سی سندوں سے عمر رض، علی رض اور ابن مسعود رض وغیرہم سے بھی مروی ہے۔ باقی رہی اٰیَۃُ الْکُرْسِی اس کا ذکر معقل بن یسار رض کی پچھلی حدیث میں آچکا ہے۔ اور اس کے علاوہ ابن مردویہ نے ابن عباس رض سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا" جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیۃ الکرسی پڑھا کرتے تھے تو ہنس کر فرماتے

کہ مجھے یہ آیت زیر عرش کنز الرحمٰن کا ایک تحفہ ہے۔ اور ابو عبید نے علی رضہ سے روایت کی ہے کہ علی رضہ نے فرمایا "آیۃ الکرسی تمہارے نبی کو عرش کے نیچے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے۔ اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی"۔ مگر سورۃ الکوثر کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر اطلاع نہیں۔ اس بارہ میں ابوامامہ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اس حدیث کو ابوالشیخ، ابن حبّان اور دیلمی وغیرہ نے بھی محمد ابن عبدالملک الدقیقی سے بواسطہ یزید بن ہارون، انہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعاً ابوامامہ رضہ سے روایت کیا ہے۔

پندرھویں نوع، قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بعض سابق انبیاء پر بھی ہو چکا ہے۔ اور وہ حصّے جن کا نزول محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا ہے۔

دوسری شق میں فَاتِحَۃُ الْکِتَاب، اٰیَۃُ الْکُرْسِیّ اور سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ کا خاتمہ، داخل ہے۔ جیسا کہ قریب ہی کی پچھلی حدیثوں میں گذر چکا ہے۔ اور اس کے علاوہ مسلم نے ابنِ عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اس نے کہا "آپ کو دو نوروں کی بشارت ہو جو صرف آپ کو دئے گئے ہیں اور آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دو نور فَاتِحَۃُ الْکِتٰب اور سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے خاتمہ کی آیتیں ہیں"۔ اور طبرانی نے عقبہ بن عامر رضہ سے روایت کی ہے کہ "بعض لوگوں کو سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ کے اخیر کی دو آیتوں کے بارہ میں تردد تھا یعنی" اٰمَنَ الرَّسُوْلُ سے خاتمہ سورۃ تک۔ پس بیشک اللہ نے ان کے ساتھ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برگزیدہ فرمایا ہے"۔

اور ابو عبید نے اپنی کتاب الفضائل میں کعب رضہ سے روایت کی ہے کہ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو چار آیتیں ایسی دی گئیں جو موسیٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیۃ ایسی ملی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں عطا ہوئی۔ کعب رضہ کہتے ہیں۔ محمد صلعم کو یہ آیتیں عطا ہوئیں" لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ کے ختم تک تین آیتیں یہ اور چوتھی اٰیَۃُ الْکُرْسِیّ۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی اَللّٰھُمَّ لَا تُوْلِجِ الشَّیْطَانَ فِیْ قُلُوْبِنَا وَخَلِّصْنَا مِنْہُ مِنْ اَجْلِ اَنَّ لَکَ الْمَلَکُوْتَ وَالْاَیْدَ وَالسُّلْطَانَ وَالْمُلْکَ وَالْحَمْدَ وَالْاَرْضَ وَالسَّمَاءَ الدَّھْرَ الدَّاھِرَ اَبَدًا اَبَدًا۔ اٰمِیْن ٥ اٰمِیْن"۔ اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سَبْعَ الطِّوَال یعنی سات بڑی سورتیں صرف

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئیں۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو ان میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں"۔ پھر طبرانی بھی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میری امت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی امت کو نصیب نہیں ہوئی۔ اور وہ مصیبت کے وقت "اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ" کہنا ہے"۔

اور شقِ اول یعنی قرآن کے ان حصوں کی مثالیں جو اور انبیائے سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت سورۃ "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى" نازل ہوئی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "كُلُّهَا فِيْ صُحُفِ اِبْرَاهِيْمَ وَمُوْسٰى" یعنی یہ ساری سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى" کا نزول ہوا اور سلسلۂ نزول "وَاِبْرَاهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى" تک پہنچ گیا تو آپ نے فرمایا "وَفّٰى - اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى - تا قولہ تعالیٰ - هٰذَا نَذِيْرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْاُوْلٰى"۔

سعید بن منصورؒ کا قول ہے کہ "مجھ سے خالد بن عبداللہ بن السائب نے بواسطہ عکرمہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں بھی ہے"۔ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے ان لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے "یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے" یعنی مٹا دی گئی ہے۔ السدی سے مروی ہے کہ "یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی اسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی"۔ اور فریابی کا بیان ہے "سفیان نے مجھے اپنے والد سے خبر دی۔ اور ان کے والد نے عکرمہ سے سنا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ "اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى" سے وہ آیتیں ہی مرادہیں[1]۔ اور حاکمؒ نے قاسم کے طریق پر ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "خدا نے ابراہیمؑ پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں۔

"اَلتَّآئِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ - سے - وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ" تک "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ - سے قولہ تعالیٰ - فِيْهَا خَالِدُوْنَ" تک "اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ - الآیۃ" اور سورۃ سأل (المعارج) کی آیتیں "اَلَّذِيْنَ هُمْ عَلٰى صَلَاتِهِمْ دَآئِمُوْنَ - تا قولہ تعالیٰ - قَآئِمُوْنَ" غرضیکہ خدا نے یہ حصے ابراہیمؑ اور محمد صلعم کے سوا کسی اور نبی کو پورے نہیں دیے"۔ بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "بیشک وہ۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ توراۃ میں بھی اپنی بعض ان صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں "يَآ اَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا وَّحِرْزًا لِّلْاُمِّيِّيْنَ" تا آخر حدیث"۔ اور ابن الضریس

[1] یعنی اس سے قبل کی چند آیتیں "سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَّخْشٰى - سے - وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى" تک۔ مترجم۔

وغیرہ نے کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "توراۃ "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ط ثُمَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِرَبِّہِمْ یَعْدِلُوْنَ ٥" کے ساتھ آغاز، اور "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا ۔۔تا قولہ تعالٰے۔ وَکَبِّرْہُ تَکْبِیْرًا ٥ط پر ختم ہوئی ہے"۔ اور پھر انہی سے روایت کی گئی ہے کہ "توراۃ کا آغاز سُوْرَۃُ الْاَنْعَامِ کے آغاز "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ" ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراۃ کا خاتمہ سورۃ ھُوْد کے خاتمہ "فَاعْبُدْہُ وَتَوَکَّلْ عَلَیْہِ وَمَا رَبُّکَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ" پر ہوا ہے"۔ اور کسی دوسرے راوی نے بھی کعب رضی اللہ عنہ ہی سے دوسرے طریقہ سے یہ روایت کی ہے کہ "توراۃ میں سورۃ الانعام کی دس آیتیں "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ ۔ تا آخر سورۃ۔ نازل کی گئی ہیں"۔ اور ابو عبید نے بھی کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ "سب سے پہلے خدا نے توراۃ میں جس چیز کو نازل فرمایا وہ سُوْرَۃُ الْاَنْعَامِ کی دس آیتیں ہیں "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ الآیات"۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ کعب رضی اللہ عنہ کے اس قول سے یہ مراد ہے کہ ان آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو ان دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنہیں خدا نے موسیٰ علیہ السلام کے لئے توراۃ میں درج کیا ہے۔ کہ سب سے اوّل (۱) توحید باری (۲) شرک کی ممانعت (۳) جھوٹی قسم (۴) نافرمانی والدین (۵) قتل (۶) زنا (۷) چوری (۸) فریب و دغا (۹) غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت۔ اور (۱۰) یوم سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے۔ اور دارقطنی نے بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمان علیہ السلام کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط" اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو رہے ہیں جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر بجز سلیمان بن داؤد علیہما السلام کے نازل ہی نہیں ہوئی۔ اور وہ "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط" ہے۔ اور حاکم نے ابو میسرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "سُوْرَۃُ الْجُمُعَۃِ کی یہ پہلی آیت "یُسَبِّحُ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ الْمَلِکِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِیْزِ الْحَکِیْمِ" توراۃ میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے۔

فائدہ۔ اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا کہ "یوسف کو جو برہان دکھائی گئی تھی، وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں:۔

(۱) "وَاِنَّ عَلَیْکُمْ لَحٰفِظِیْنَ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ یَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ ٥"

(۲) "وَمَا تَکُوْنُ فِیْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْہُ مِنْ قُرْاٰنٍ ۔ الآیۃ"

(۳) "اَفَمَنْ ھُوَ قَائِمٌ عَلٰی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ"

محمد بن کعب کے سوا کسی اور شخص نے چوتھی آیۃ "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی ۔ الآیۃ" کا بھی اضافہ کیا ہے! اور ابن ابی حاتم

ہی نے ابن عباس رضی سے بھی روایت کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے قول "لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ" کی تفسیر
میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اس وقت قرآنِ کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے ان کو فعلِ بد
میں مبتلا ہونے سے منع کیا۔ اور وہ آیت ان کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی۔"

سولھویں نوع۔ قرآن کے اتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن کن حالتوں میں نازل کیا گیا۔ اور اس نوع
میں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ اولیٰ۔ قال اللہ تعالےٰ "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ" اور فرمایا "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ
فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ" کلام مجید کے لوحِ محفوظ سے اتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں۔ جن میں سے ایک
قول جو صحیح اور مشہور تر ہے، یہ ہے کہ کلام اللہ لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر بھیج دیا گیا۔ اور پھر اس
کے بعد بیس یا تئیس یا پچیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے روئے زمین پر نازل کیا جاتا رہا۔ مدت کا اختلاف
رسول اللہ صلعم کے قیامِ مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے۔ کیونکہ مبعوث برسالت ہونے کے بعد ایک قول پر آپ صرف
دس سال۔ دوسرے قول پر تیرہ سال، اور تیسرے قول کے لحاظ سے پندرہ سال مکہ میں رہے تھے۔ حاکم، بیہقی اور
دیگر راویوں نے منصور کے طریق پر بواسطہ سعید بن جبیر ابنِ عباس رضی سے روایت کی ہے کہ "قرآن شب قدر میں
اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقعِ نجوم کے مطابق تھا[1]۔ اور پھر اللہ تعالےٰ اس کا ایک حصہ
دوسرے حصہ کے بعد پے در پے نازل فرماتا تھا۔" اور حاکم نیز بیہقی اور نسائی نے داؤد بن ابی ہند کے طریق سے
بروایت عکرمہ از ابن عباس رضی بیان کیا ہے کہ "قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا۔ اور
پھر اس کے بعد وہ بیس سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا۔" بعد ازاں ابن عباس رضی نے یہ آیت کریمہ پڑھی "وَلَا یَاْتُوْنَكَ
بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَاَحْسَنَ تَفْسِیْرًا۔ وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَّنَزَّلْنٰهُ تَنْزِیْلًا۔"
اور اسی حدیث کو ابنِ ابی حاتم نے بھی اسی طرح سے روایت کیا ہے۔ مگر ابن ابی حاتم کی روایت کے آخر میں اتنی
بات زائد ہے کہ "پھر جس وقت مشرک کوئی نئی بات کرتے تھے تو اس وقت خدا بھی ان کے لئے نیا جواب دیتا تھا۔" اور حاکم
اور ابن ابی شیبہ نے حسان بن حریث کے طریق پر بواسطہ سعید بن جبیر ابن عباس رضی سے روایت کی ہے
کہ "قرآن ذکر سے جدا کر کے آسمان دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھا گیا۔ اور پھر جبریل اسے حسب ضرورت لے کر
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے رہے۔" اس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ اور طبرانی دوسرے طریقہ پر ابنِ عباس رضی

[1] یعنی جس طرح باختلافِ واقعات سے نازل کیا جانا ارادہ الٰہی میں تھا۔ اسی کے مطابق ترتیب دی گئی تھی۔ نہ کہ لوحِ محفوظ کی ترتیب۔ مترجم۔

سے روایت کرتے ہیں کہ "قرآن ماہِ رمضان اور قدر کی رات میں آسمانِ دنیا پر یکبارگی اتارا گیا۔ اور پھر اس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا" اس حدیث کے اسناد قابلِ گرفت نہیں ہیں۔ طبرانی اور بزار دونوں نے ایک دوسرے طریقہ پر انہی سے روایت کی ہے کہ "قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوا۔ یہاں تک کہ وہ آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھ دیا گیا۔ اور جبریلؑ اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جوابوں میں حسبِ موقعہ لے کر نازل ہوتے رہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابن عباسؓ ہی سے ایک اور طریقہ پر یہ روایت کی ہے کہ "قرآن لیلۃ القدر میں جبریلؑ کو ایک بارہی دے دیا گیا۔ پھر جبریلؑ نے اسے بیت العزۃ میں رکھ دیا۔ اور اس کے بعد اس کو تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنے لگے۔" اور ابن مردویہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں السدی کے طریق سے بواسطۂ محمد از ابن ابی المجاہد از مقسم، ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ان سے عطیہ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا "باری تعالےٰ کے قول "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ" اور "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" سے میرے دل میں شک پڑ گیا ہے۔ کیونکہ (یہاں تک معلوم ہو سکا) قرآن کا نزول شوال، ذیقعدہ، ذیحجہ، محرم صفر اور ربیع کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟" ابن عباسؓ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا "بیشک قرآن ماہِ رمضان اور شبِ قدر میں سب ایک بارہی نازل کر دیا گیا تھا۔ اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر رِسْلاً (آہستہ آہستہ) مہینوں اور دنوں میں اترتا رہا۔" ابوشامہ کا بیان ہے کہ اس حدیث میں ابن عباسؓ کے قول "رِسْلاً" سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور "مواقع النجوم" کے معنے یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گرا کرتے ہیں۔ اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوا۔ اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شبِ قدر میں سب یکجا اتر آیا۔ اور پھر اس کا نزول واقعات کے لحاظ سے تفریق ہوتا رہا۔ یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھیر ٹھیر کر اور آہستگی کے ساتھ اترتا رہا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمانِ دنیا پر بیس، تئیس یا پچیس قدر کی راتوں میں اس طرح پر ہوا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا اتنا ایک دفعہ آسمانِ دنیا پر اتار دیا جاتا۔ اور پھر وہاں سے وہی حصہ تفریق اور جستہ جستہ تمام سال کے اندر نازل ہوا کرتا۔ اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے "احتمال ہوتا ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اتنا حصہ لوحِ محفوظ سے آسمانِ دنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کئے جانے کی بنی نوع انسان کو ضرورت پیش آتی تھی اور پھر اس کو روک دیا جاتا تھا" مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کونسا ہے۔ یہ دوسرا یا وہ پہلا؟۔

ابن کثیر کا قول ہے "یہ قول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اس کو قرطبی نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے۔ اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) قرآن کے لوحِ محفوظ سے یکبارگی ہی آسمانِ دنیا پر بیت العزۃ

لہ ثُمَّ جُعِلَ يُنَزَّلُهُ تَنْزِيلًا۔

میں اتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مقاتل ہی کی طرح حلیمی اور ماوردی بھی اسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی ہے۔ اور ابن شہاب کا قول کہ "قرآن کا وہ حصہ جو عرشِ الٰہی سے باعتبار زمانہ سب سے آخر میں نازل ہوا وہ آیۃ دین ہے" یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے۔

اور تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا اتارا جانا لیلۃ القدر سے شروع ہوا تھا اور پھر اس کے بعد وہ تمام مختلف وقات میں متفرق اور جستہ جستہ نازل ہوتا رہا۔ شعبی اسی بات کے قائل ہیں۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابلِ اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ "ماوردی نے ایک چوتھا قول بھی نقل کیا ہے کہ "قرآن کا نزول لوحِ محفوظ سے مکمل ایک ہی مرتبہ ہوا مگر محافظ فرشتوں نے اسے متفرق بیس راتوں میں جبریلؑ کے حوالہ کیا۔ اور جبریلؑ نے اس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا۔" مگر یہ قول بھی عجیب و غریب ہے ہاں اتنی بات قابلِ اعتماد ہے کہ جبریلؑ ہر رمضان میں رسول اللہ صلعم کے ساتھ اس قدر حصہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے جس کو وہ تمام سال کے عرصہ میں متفرق لاتے رہتے تھے۔ اور ابو شامہ کہتے ہیں "اس قول کے قائل نے پہلے اور دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے لئے ایسی بات کہی ہے۔" میں کہتا ہوں ماوردی نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ یہ قول ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا اور کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا "قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے پاس لوحِ محفوظ سے کرام الکاتبین (لکھنے والے فرشتوں) کے پاس آسمانِ دنیا پر اتر آیا۔ پھر ان لکھنے والوں نے اسے بیس راتوں میں متفرق جبریلؑ کے حوالہ کیا۔ اور جبریلؑ نے اس کو بیس سال کے عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا۔"

تنبیہیں۔ (۱) کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ راز تھا کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کئے جانے والا ہے۔ اس طریقہ سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے۔ یعنی ساتوں آسمانوں کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری آسمانی کتاب ہے جو رسولوں کے سلسلہ کو ختم کرنے والے اور بزرگ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی۔ اور ہم نے اسے ان پر نازل کرنے کے واسطے ان کے قریب کر دیا ہے۔ اور اگر حکمتِ الٰہی اس کتاب کو لحاظ واقعات ان لوگوں تک متفرق پہنچانے کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ روئے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں۔ یہ بھی اسی طرح ایک ساتھ زمین پر اتار دی جاتی لیکن پروردگارِ عالم نے اس کتاب اور اس سے پہلے کی آسمانی کتابوں میں یہ فرق کر دیا کہ اس کو دو مرتبے عطا کئے۔ اوّل ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا متفرق نازل فرمانے کا۔ تاکہ اس طرح پر اس شخص کی عزت و عظمت دوبالا ہو جائے جس پر یہ کتاب نازل کی جاتی ہے۔" اس بات کو ابو شامہ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے۔

حکیم ترمذی کا قول ہے کہ "پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کا یہ مدعا تھا کہ محمد صلعم

کے مبعوث ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمتِ باری کا جو پورا حصہ عطا ہوا تھا یہ قوم اس عطیہ کو بآسانی حاصل کر سکے اور جس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے ایک رحمت تھا جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے لیکن قرآن آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں رکھ دیا گیا تاکہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے۔ اور نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں جگہ دی گئی۔ اس کے بعد جبرئیل پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر ان کے پاس آئے۔ گویا پروردگارِ عالم نے چاہا کہ اس کے رسول محمد صلعم اس رحمت کو جو خدا کی جانب سے ان کی امت کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اسے امت تک پہنچائیں"

سخاوی نے اپنی کتاب جمال القرار میں لکھا ہے کہ "قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمان دنیا پر نازل کرنے میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت وشان کا بڑھانا مقصود تھا اور انہیں دکھانا تھا کہ خدا کی عنایت نسل آدم پر کس قدر ہے اور وہ ان پر کتنی رحمت فرماتا ہے۔ اور اسی غرض سے سُورَۃُ الْاَنْعَام کی مشایعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے۔ نیز جبریل کو حکم ملا کہ پہلے قرآنِ معزز (کرام الکاتبین) کاتبوں کو سنا کر انہیں اس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے۔ اور پھر اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰ کو اپنی آسمانی کتابوں کے یکبار ہی نازل ہونے میں ہم رتبہ بنایا۔ نیز محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت عطا کی کہ ان کی کتاب ان پر تھوڑی تھوڑی کر کے نازل فرمائی۔ تاکہ وہ اسے حفظ کر سکیں"

ابو شامہ کا قول ہے "اس مقام پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا قولہ تعالےٰ "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ" منجملہ اسی قرآن کے ہے جس کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا تھا۔ یا نہیں؟ اگر یہ قول منجملہ اسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ہو گی؟۔

میں اس کو یہ جواب دیتا ہوں کہ اس قول کی صحت کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کلام کے معنی یہ قرار دئے جائیں کہ ہم نے اس کے لیلۃ القدر میں نازل کئے جانے کا حکم دیا۔ اور اس بات کو ازل ہی سے مقدر کر دیا گیا تھا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ یہاں صیغہ ماضی کا استعمال ہوا ہے لیکن اس کے معنی استقبال کے لئے ہیں یعنی اللہ تعالےٰ یہ فرماتا ہے کہ "ہم اس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے"

(۲) ابو شامہ ہی کا قول ہے کہ "بظاہر آسمانِ دنیا پر یکبارگی نزولِ قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا نزول ظہور نبوتِ محمد صلعم کے بعد ہوا"

میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے۔ اور پہلے جس قدر آثار ابن عباس رضہ سے روایت کئے گئے ان کی عبارت صراحتاً اسی بات پر دلالت کر رہی ہے۔ اور ابنِ حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں "احمد اور بیہقی رحمہما اللہ نے کتاب

شعب الایمان میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "توراۃ کا نزول رمضان کی چھ تاریخیں گزرنے کے بعد۔ انجیل کا نزول اس کی تیرہ تاریخیں گزرنے کے بعد ہوا" اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ "اور صحف ابراہیم کا نزول اس کی پہلی شب میں ہوا" ابن حجر کا قول ہے یہ حدیث اللہ تعالےٰ کے قول "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ" اور قولہ تعالےٰ "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" دونوں کے مطابق ہے کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو۔ اور اسی میں سب کا سب قرآن یکبارگی آسمان دنیا پر اتار دیا گیا ہو۔ اور پھر چوبیسویں تاریخ کو دن میں "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ" کا نزول زمین پر ہوا ہو" میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ کیسا اشکال آپڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہ ربیع الاول میں ہوئی تھی۔ اور نزول قرآن، رمضان میں ہوا تو بعثت اور نزول وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہوگا؟ لیکن اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ اہل سیر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلعم کو اپنے ماہ ولادت میں رویائے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت کا ملنا ثابت ہے۔ اور انہوں نے چھ ماہ تک رویائے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ پر وحی اترنے کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو بیہقی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ البتہ حدیث سابق پر وہ حدیث ضرور اشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابو قلابہ رضہ سے روایت کیا ہے کہ ابو قلابہ رضہ نے کہا کہ "تمام (آسمانی) کتابیں ماہ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی مکمل نازل کی گئی ہیں"

(۳) ابو شامہ ہی یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی قرآن کے متفرق نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا؟ تو ہم اسے یہ جواب دیں گے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگار عالم نے دے دیا ہے۔ چنانچہ حق تعالےٰ فرماتا ہے "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً" ان کی مراد ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلعم سے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں پھر اللہ تعالےٰ نے اپنے قول "كَذٰلِكَ" سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح متفرق اس لئے نازل کیا "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ" تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید وحی ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی۔ اور جس کی طرف بار بار بھیجا جائیگا اس پر صد درجہ کی عنایت ظاہر کرے گی۔ پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبیؐ کے پاس فرشتہ بکثرت آتا رہے۔ اور ہر وقت اس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہ الٰہی سے آئے ہوئے پیام کو سننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابل بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی۔ اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلعم کو جبریلؑ سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہوا کرتا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ" کے معنی ہیں تاکہ تم اسے حفظ کر سکو۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے۔ اس واسطے قرآن آپ پر

جستہ جستہ نازل کیا گیا تاکہ آپ کو اس کا یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے۔ اس کے برعکس دوسرے انبیاء علیہم السلام لکھے پڑھے تھے اور وہ تمام صحیفۂ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے۔

ابنِ فورک نے لکھا ہے "بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسیٰ پر۔ اور قرآن کو خدا نے جستہ جستہ اس واسطے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمّی نبی پر اُتارا جاتا تھا۔" ابنِ فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے "قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سے کچھ حصہ ناسخ ہے اور بعض حصہ منسوخ۔ اور ناسخ و منسوخ دونوں جب تک الگ الگ نازل نہ ہوں کبھی درست نہیں ہو سکتے تھے۔ پھر قرآن میں اور حصے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے اور کسی سے کسی قول یا فعل کی ناپسندیدگی عیاں ہوتی ہے۔ اور یہ بات پہلے ابن عباس رضؓ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ انہوں نے کہا "اور اسے (قرآن کو) جبرئیل نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر اتارا۔" ابنِ عباس رضؓ نے اپنے اس قول سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ" کی تفسیر فرمائی ہے۔ اور اس بات کو ابنِ ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے بتفریق نازل کئے جانے کی بابت اس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

تنبیہ:- جن لوگوں کے اقوال اوپر بیان ہوئے انہوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے۔ مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح جستہ جستہ نازل کی گئی تھیں۔

میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے۔ اور اس کی دلیلیں یہ ہیں۔

اوّل وہی پہلی آیت (یعنی "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ۔ الآیۃ) اس کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ کیونکہ ابنِ ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابنِ عباس رضؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا "یہودیوں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کیا کہ "اے ابو القاسم! یہ قرآن کیوں اسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسیٰ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟" اس وقت یہ آیت اتری۔" اور اسی راوی نے یہی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں "مشرکوں نے کہا" کے لفظ آئے ہیں۔ پھر اسی طرح کے اقوال قتادہ اور السُّدّی سے بھی مروی ہیں۔

اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ "قرآن میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے۔" میں اس کو جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارہ میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے بتفریق نازل کرنے کی حکمت بیان کرکے رہ جانا ہی اس بات کی صحت کی دلیل ہے۔ ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں بتفریق نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ "خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں، اُن میں

بھی اس کا یہی طریقہ رہا ہے" کیونکہ اسی طرح پر پروردگارِ عالم نے ان کے کئی اعتراضوں کی صریحاً تردید فرمائی ہے مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے اللہ تعالےٰ فرماتا ہے" وَقَالُوا مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ" اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے" وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ اِلَّا اِنَّهُمْ لَيَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَيَمْشُوْنَ فِي الْاَسْوَاقِ" اور کفار نے کہا" اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" تو خدا نے انہیں یوں جواب دیا" وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْ اِلَيْهِمْ" یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہو سکتا ہے اس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا" وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّذُرِّيَّةً" وغیرہ۔

دوسری دلیل اللہ تعالےٰ کا وہ قول ہے جو موسیٰؑ کے تجلی الٰہی دیکھ کر بیہوش ہو جانے کے دن ان کو توراۃ عطا فرمانے کے بارہ میں ہے" فَخُذْ مَا اٰتَيْتُكَ۔ وَكَتَبْنَا لَهٗ فِي الْاَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَّتَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ۔ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ۔ وَاَلْقَى الْاَلْوَاحَ۔ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُّوْسَى الْغَضَبُ اَخَذَ الْاَلْوَاحَ وَفِيْ نُسْخَتِهَا هُدًى وَّرَحْمَةٌ۔ وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ وَّظَنُّوْا اَنَّهٗ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوْا مَا اٰتَيْنٰكُمْ بِقُوَّةٍ" دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ" موسیٰؑ کو توراۃ سات زبرجد کی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی۔ اور ان میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی۔ پھر جس وقت وہ توراۃ کو لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے بچھڑے کی پرستش میں مصروف ہیں۔ یہ حالت دیکھ کر موسیٰؑ کو اس قدر غصہ آیا کہ انہوں نے توراۃ کی تختیاں پٹک دیں اور وہ پارہ پارہ ہو گئیں۔ لہٰذا خدا نے ان میں سے چھ تختیاں یعنی چھ حصے توراۃ کے واپس لے لئے۔ اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا۔ اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے اس کے باپ کے واسطہ سے اس کے دادا سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ" جو تختیاں موسیٰ علیہ السلام پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی لکڑی سے بنی تھیں۔ اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا" اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے حدیث فتوق (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ" موسیٰؑ نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اٹھا لیا۔ اور اپنی قوم کو خدا کے وہ فرائض بجا لانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انہیں حکم ملا تھا۔ مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام ان گراں گزرے۔ اور انہوں نے ان کے ماننے سے انکار کیا۔ یہاں تک کہ اللہ سبحانہ نے پہاڑ کو اکھیڑ کر سائبان کی طرح ان کے سروں پر جھکا دیا۔ اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آگیا اور بنی اسرائیل ڈرے کہ اب وہ ان پر گر ہی پڑے گا تو انہوں نے مجبوراً احکام الٰہی کو ماننے کا اقرار کیا" اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ" بنی اسرائیل کو توراۃ دی گئی تو وہ ان پر گراں گزری۔ اور انہوں نے اس کے لینے سے انکار کیا۔ تاآنکہ خدا نے ان پر پہاڑ کو جھکا کر انہیں اس کے

سایہ بان کر دیا۔ پھر انہوں نے ڈر کر توراۃ کو قبول کیا۔"

غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا۔ اور ان میں کے آخری اثر سے قرآن کے جستہ جستہ نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بہ نسبت یکبارگی نازل ہونے کے اس کا بتدریج اترنا مومنین کو اسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلا سکا۔ ورنہ اگر وہ سب ایک ساتھ ہی نازل کر دیا جاتا تو اکثر آدمی اس کے فرائض اور مناہی کی کثرت سے اکتا جاتے اور اسے قبول کرتے سے نفرت کرتے۔ اور اس بات کی توضیح اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے حضرت عائشہ رضہ سے روایت کیا ہے کہ "قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونیوالا حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اس وقت حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے"۔ کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم تو اسے کبھی نہیں چھوڑنے کے۔ یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اسے کبھی نہ مانیں گے۔ اس لئے کہ ان کے دلوں پر اس وقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی۔ اور میں نے علامہ مکی کی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے۔

فصل

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتہ لگایا جا سکا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ، دس یا اس سے زیادہ اور کم آیتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے۔ اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سورۃ المؤمنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہوا ہے۔ اور "غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ" باوجود جزو آیۃ ہونے کے تنہا نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً۔ تا آخر آیۃ" آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اس بات کو اسباب نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں۔ اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے۔ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عکرمہ رضہ سے قولہ تعالےٰ "بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ" کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ "اللہ تعالےٰ نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے درپے تین، چار اور پانچ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے"۔ اور نکزاوی نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ "قرآن متفرق طور پر ایک، دو، تین، چار اور اس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے"۔ اور ابن عساکر نے ابونضرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ "ابو سعید خدری رضہ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبریلؑ نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اتارا ہے"۔ اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابو خلدہ حضرت عمر رضہ سے روایت کی ہے کہ "قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو۔ کیونکہ جبریلؑ اسے نبی صلعم پر

پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے۔" اور ایک ضعیف طریقہ پر حضرت علی رضہ سے مروی ہے کہ "قرآن پانچ پانچ ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا۔ مگر سُوْرَۃُ الاَنعَام اس سے مستثنیٰ ہے۔ اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے یاد کرے گا وہ اسے کبھی نہ بھولے گا۔" اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسی قدر قرآن کا اتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ اتنا حصّہ یاد کر لیتے تھے۔ تو پھر باقی حصہ اور بھی آپ پر نازل ہوتا تھا۔ نہ یہ کہ خاص کر اسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا۔ اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اس روایت سے ہوتی ہے۔ جسے اس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے۔ خالد نے کہا" مجھ سے ابوالعالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے سیکھو، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کو جبریلؑ سے پانچ پانچ آیتیں ہی کر کے لیا کرتے تھے۔"

مسئلۂ دوم۔ اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کو بیان کیا جاتا ہے۔ اصفہانی نے اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھا ہے" اہل سنت والجماعت کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ کلام اللہ مُنزّل ہے مگر انہوں نے نازل کئے جانے کے معنی میں اختلاف کیا ہے۔ بعض ان میں سے اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا نزول اظہار قرأت ہے (کیونکہ قرآن کے نازل کرنے سے پہلے قرأتِ قرآن کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ انزال سے اظہارِ قرأت ہوا۔ اس لئے بعض علماء نے انزال سے اظہارِ قرأت مراد لیا ہے۔) اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ و تعالےٰ نے اپنا کلام جبریلؑ کے دل میں ڈالا جب کہ جبریلؑ آسمان میں تھے۔ اور خدا مکان سے بالاتر (یعنی لامکان میں) تھا۔ اور اس نے جبریلؑ کو اپنے کلام کی قرأت سکھائی۔ پھر جبریلؑ نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا۔ اور جبریلؑ مکان میں اترتے تھے۔"

تنزیل کے دو طریقے ہیں۔ اول یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صورتِ بشری سے صورتِ ملکی میں منتقل ہو کر اسے جبریلؑ سے اخذ کیا۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا۔ تاکہ رسول صلعم اس سے اخذ کریں۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں سے پہلی نہایت سخت حالت ہے۔

طیبی نے لکھا ہے" شاید نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہونے کی یہ صورت تھی کہ پہلے فرشتہ اس کو روحانی طور پر اللہ تعالےٰ سے تعلیم پاتا۔ یا لوحِ محفوظ میں سے اسے یاد کر آتا۔ پھر رسول علیہ السلام کے پاس اس کو لاتا۔ اور آپ کو اس کی تعلیم دیتا تھا۔" اور قطب الدین رازی نے کشاف کے حواشی میں تحریر کیا ہے کہ "انزال (نازل کرنا) لغت میں ایوا (پناہ دینا) کے معنی میں آتا ہے۔ اور اس معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شئے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دینا۔ اور یہ دونوں معنی کلام اللہ میں ثابت نہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ اِنْزال کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں۔ لہٰذا جو شخص اس بات کا قائل

ہو کہ قرآن ایسے معنی ہیں جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ قائم ہیں تو اس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ اللہ پاک ان معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کرکے انہیں لوحِ محفوظ میں ثبت کر دے۔ اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے، اس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنی قرار دئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اُس کو لوحِ محفوظ میں ثبت کر دیا۔ یہ معنی اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورہ بالا معنی لغوی معنی ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اس کا لوحِ محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمانِ دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو۔ اور یہ بات دوسرے معنی (مجازی) کے مناسب حال ہے۔ اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اس کو اللہ تعالےٰ سے روحانی طور پر سیکھتا یا لوحِ محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور انہیں بتاتا ہے۔" اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ کتاب کے بارہ میں تین قول آئے ہیں۔

(۱) کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے۔ اور جبریلؑ نے قرآن کو لوحِ محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اُسے نازل کیا۔ کسی عالم کا بیان ہے کہ لوحِ محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کوہِ قاف کے برابر ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک لفظ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ اس کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔

(۲) جبریلؑ خاص کر محض معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ صلعم ان معانی کو معلوم کر لینے کے بعد انہیں عربی زبان کی عبارت میں ادا فرما دیتے تھے۔ اس قول کے کہنے والے نے ارشادِ باری تعالےٰ "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ" کے ظاہری معنی سے تمسک کیا ہے۔

(۳) جبریلؑ نے رسول اللہ صلعم پر معنوں کا القا کیا۔ اور آپ نے ان الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اس کی تعبیر فرمائی۔ اور یہ کہ اہلِ آسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے۔ پھر جبریلؑ بعد میں اسے اسی طرح سے نے کر آئے۔"

اور بیہقی نے اللہ تعالےٰ کے قول "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" کے معنی میں بیان کیا ہے "خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سنایا اور اس کو بخوبی سمجھا دیا۔ تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سنا تھا اسی کو لے کر اسے نازل کیا۔ پس اس طرح پر فرشتہ محض کلامِ الٰہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھیرتا ہے۔" ابو شامہ کا بیان ہے کہ "قرآن یا اس کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظ اِنْزَال میں یہی معنی عام ہیں۔ اور اہلِ سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اس کے صفتِ قائم بذاتِ باری تعالےٰ ہونے کے معتقد ہیں۔ ان کو اس معنے کے محفوظ رکھنے کی بہت حاجت ہے۔"

میں کہتا ہوں، اس بات کی تائید کہ جبریلؑ نے اللہ تعالےٰ سے سُن کر کلام مجید کو سیکھا ہے، اس حدیث

سے بھی ہوتی ہے جیسے طبرانی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ "جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے، اس وقت آسمان پر خوفِ الٰہی سے سخت لرزہ طاری ہوجاتا ہے اور جب اہل آسمان اسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں۔ پھر جو ان میں سب سے پہلے سر اٹھاتا ہے وہ جبریلؑ ہوتا ہے۔ اس وقت اللہ جلّ وعلا اس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے۔ اور جبریلؑ اسے لے کر فرشتوں تک لے جاتا ہے۔ چنانچہ جس وقت اس کا گذر کسی آسمان سے ہوتا ہے، وہاں کے فرشتے جبریلؑ سے دریافت کرتے ہیں "ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟" جبریلؑ ان سے کہتا ہے "اَلْحَقَّ" (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریلؑ اس وحی کو وہاں پہنچا دیتا ہے جہاں لے جانے کے لئے اسے حکم ملا ہے"۔ اور ابن مردویہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے اس کو مرفوع قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ "جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے، اس وقت اہل آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سنتے ہیں۔ جس طرح کسی زنجیر آہنی کے سخت پتھر پر رگڑ کھا کر گزرنے کی آواز ہوتی ہے۔ پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ امر قیامت کی نشانیوں میں سے ہے"۔ اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے۔ اور علی بن سہل نیشاپوری کی تفسیر میں آیا ہے کہ "علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے قرآن لیلۃ القدر میں سب یکبارگی لوح محفوظ سے ایک گھر میں اترآیا جس کو بیت العزّۃ کہا جاتا ہے۔ پس جبریلؑ نے اس کو حفظ کرلیا۔ اور کلام اللہ کی ہیبت سے تمام اہلِ آسمان کو غش آگیا۔ پھر جبریلؑ ان کی طرف ہو کر گزرا۔ اب وہ ہوش میں آگئے تھے تو انہوں نے (آپس میں) کہا "تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟" ان سب نے کہا "حق" یعنی قرآن۔ اور یہی معنی قولہ تعالےٰ "حَتّٰۤى اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ" کے ہیں۔ پھر جبریلؑ قرآن کو بیت العزۃ میں لائے اور اس کو لکھنے والے محرّروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی معنی قولِ باری تعالیٰ "بِاَيْدِيْ سَفَرَةٍ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ" کے ہیں"۔

اور جوینی کا قول ہے۔ کلام اللہ منزل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جبریلؑ سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اس سے کہنا کہ "خدا کہتا ہے تم ایسا ایسا کرو۔ اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبریلؑ نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اس کے بعد انہوں نے نبی صلعم کو اس بات پر مطلع کیا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ ان سے کہہ دیا۔ لیکن جبریلؑ کی عبارت بعینہٖ وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے تو فلاں سردار سے یوں کہہ آ، کہ بادشاہ تجھے ادائے خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے۔ اور پھر یہ قاصد اس امیر سے جاکر یوں کہے "بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ ان کی خدمت میں غفلت اور سستی نہ فرمایئے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے۔ اور ان کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہئے"۔ تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھیرایا جائے گا! ورنہ اپنی پیام رسانی

کے ادا کرنے میں کمی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا۔

دوسری قسم تنزیل کی وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جبریل سے فرمایا، تم یہ کتاب نبی کو پڑھ کر سناؤ۔ پھر جبریل اللہ ہی کا کچھ کلام لے کر نازل ہوئے جس میں انہوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا۔ جیسے کوئی بادشاہ ایک تحریر لکھ کر کسی امین کے سپرد کر دے اور حکم دے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھ کر سناؤ۔ تو اب وہ قاصد اس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا"۔

میں کہتا ہوں، قرآن اسی اوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہے۔ اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ جبریلؑ سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح نازل کیا کرتے تھے۔ اور اسی وجہ سے حدیث کی روایت بالمعنی درست ہوئی۔ کیونکہ جبریل نے اسے معنے کے ساتھ ادا کیا تھا۔ اور قرآن کی قرأت بالمعنی جائز نہ مانی گئی۔ اس لئے کہ جبریلؑ نے اسے بجنسہٖ خدا کے الفاظ میں ادا کیا۔ اور ان کے لئے معنے کے ذریعہ سے اس کی وحی کرنا مباح نہیں کیا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اس کے لفظ کے ساتھ تعبّد اور اسے معجزہ قرار دینا تھا اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنا دے۔ اور علاوہ ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت میں اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا کسی میں اتنی قدرت نہیں جو اس جگہ ویسے ہی اور اسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرا لفظ پیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ امت محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے ان پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک قسم وہ ہے جس کو بجنسہٖ انہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اتری ہے۔ اور دوسری قسم کی روایت بالمعنی کر سکتے ہیں۔ ورنہ اگر تمام وحی منزل صرف بلفظہٖ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دی جاتی تو یہ بات امت پر گراں ہوتی۔ یا جملۃً کلام الٰہی کو معنے کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔ فتامل۔

پھر میں نے سلفِ صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھ کو اس کے لحاظ سے جوینی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا " وحی وہ کلام ہے جو اللہ پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اس کے دل میں ثبت کر دیتا ہی پھر وہ نبی اسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اسے لکھا دیتا ہے۔ اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں۔ اور بعض وحی ایسی ہوتی ہے کہ نبی اس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے، نہ اسے کسی کے لئے لکھتا ہے۔ اور نہ کسی کو اس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اس کو بیان کرتا اور ان پر آشکارا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے ان تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے"۔

فصل

علماء نے وحی کی بکثرت کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اس کو گھنٹہ کی آواز کی طرح لاتا تھا جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے۔ مسند احمد میں عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ "میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا آپ کو وحی کے نازل ہونے کا احساس ہوتا ہے؟ سرورِ عالمؐ نے فرمایا۔ "میں جھنکار کی آوازیں سنتا ہوں اور اسی وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ نیز جب بھی وحی آتی ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جان نکل رہی ہے"۔ خطابی نے کہا ہے "اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپ سنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں اسے سمجھا کرتے تھے"۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ جھناٹے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنسناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی۔ اور اس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلعم سماعتِ وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں۔ اور پھر ان کے دل میں کلام الٰہی کے سننے کے سوا کسی اور بات کا خیال تک نہ آئے۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلعم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر وحی کا نزول اسی وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہوتی تھی۔

دوسری کیفیت نزولِ وحی کی یہ تھی کہ رسول اللہ صلعم کے دل میں کلام الٰہی کی روح پھونک دی جاتی تھی جیسا کہ خود آپ نے فرمایا "إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي" یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک ماردی ہے۔ اس روایت کو حاکم نے نقل کیا ہے۔ اور یہ حالت اور کیفیت کبھی تو اسی پہلی حالت کی جانب منتہی ہوتی ہے اور کبھی اس کے بعد والی دوسری حالت کی طرف۔ کیونکہ انہی دونوں کیفیتوں میں سے کسی کیفیت میں جبریل آتے اور رسولِ پاکؐ کے دل میں وحی الٰہی کی روح پھونک جاتے تھے۔

تیسری کیفیت نزولِ وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا اور آپ کو کلام الٰہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشر کی صورت میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا ہے۔ پھر میں اس کی باتوں کو دھیان میں کر لیتا ہوں" ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ رسولِ پاکؐ نے فرمایا "اور یہ صورت نزولِ وحی کی مجھ پر آسان ترین صورت ہے۔"

چوتھی حالت یہ ہوتی تھی کہ حاملِ وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپ کے پاس آتا تھا اور بہت سے علماء نے سورۃ الکوثر کو اسی قسم کی وحی میں شمار کیا ہے۔ اور اس سورۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں ان کا بیان پہلے

گزر چکا ہے

پانچویں کیفیت یہ تھی کہ خود پروردگار عالم اپنے رسول سے حالت بیداری میں کلام کیا کرتا جیسا کہ شب معراج میں واقع ہوا۔ یا، حالتِ خواب میں جیسا کہ معاذ بن جبلؓ کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارہ میں جھگڑتے ہیں۔ آخر حدیث تک" مگر جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سورۃ البقرۃ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سورۃ والضحٰی اور سورۃ الم نشرح کا اسی قبیل سے سمجھا جائے۔ کیونکہ ابن ابی حاتم نے عدی بن ثابت رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اسے نہ دریافت کرتا تو اچھا ہوتا۔ میں نے اللہ تعالٰے سے عرض کیا "یا رب تو نے ابراہیمؑ کو اپنا خلیل بنایا۔ اور موسٰی سے خود کلام فرمایا۔ اللہ تعالٰے نے مجھے جواب دیا" اے محمدؐ! کیا میں نے تجھ کو یتیم پاکر پناہ نہیں دی۔ اور گمراہ دیکھ کر ہدایت نہیں کی۔ اور مفلس پاکر مالدار نہیں بنا دیا۔ میں نے تیرا سینہ کھول دیا۔ اور تیرے بوجھوں کو تجھ پر سے اتار دیا۔ اور تیرا ذکر بلند کیا۔ اس طرح کہ میں نہ ذکر کیا جاؤں گا مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا۔"

فائدہ (اول) امام احمد نے اپنی تاریخ میں داؤد بن ابی ہند کے طریق پر شعبی سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو منصبِ نبوت پر سرفراز کیا گیا تو اس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی۔ آپ کی نبوت کے ابتدائی تین سال تک اسرافیل کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا۔ وہ آپ کو کلمہ اور شئی سکھایا کرتے تھے۔ ان کی زبانی رسول اللہ صلعم پر قرآن نازل نہیں ہوا۔ جب تین سال گذر گئے تو جبریلؑ کو آپ کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور ان کی زبانی بیس سال تک رسول اللہ صلعم پر قرآن نازل ہوا۔ ابن عساکر کا بیان ہے کہ "پہلے اسرافیل کو رسول اللہ صلعم کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرافیل اس "صُور" کے نگہبان ہیں جس کے پھونکنے میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیام قیامت کا راز مضمر ہے۔ اور رسول اللہ صلعم کی نبوت بھی قرب قیامت کی خبر دیتی اور سلسلۂ وحی کے منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے جس طرح کہ ذو القرنین کا موکل ریافیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو لپیٹتا ہے۔ اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ دوزخ کو نگراں بنایا گیا تھا" ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے کہ "اُمّ الکتاب (لوح محفوظ) میں ہر ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے۔ اس لئے اس کی حفاظت پر روز قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کئے گئے۔ جبریلؑ کتب آسمانی بہ انبیاء پر وحی نازل کرنے اور لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے اور اگر اللہ تعالٰے کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو ان کی ہلاکتوں پر موکل مقرر کیا ہے۔ میکائیل کو پانی برسانے اور زمین سے اگانے کی خدمت سپرد ہوئی۔ اور ملک الموت کو قبض ارواح کا کام ملا۔ جس دن قیامت آئیگی

یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوحِ محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے کہ کہیں کمی بیشی تو نہیں ہوئی ہے۔ جب انہیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملیں گی تب قیامت آئے گی۔ اور اسی راوی نے عطاء بن السائب رضہ سے بھی روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جبریلؑ کا حساب لیا جاوے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اس کے امین تھے۔"

فائدۂ دوم۔ حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابت رضہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ بِالتَّفْخِيْمِ كَهَيْئَتِهٖ عُذْرًا اَوْ نُذْرًا وَالصَّدَفَيْنِ وَاَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ۔ وَاَشْبَاهُ هٰذَا۔" یعنی قرآن پُر کر کے (تعظیم کے ساتھ) پڑھے جانے کے ساتھ نازل ہوا الخ جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ بالا یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف والابتداء میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف "اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ بِالتَّفْخِيْمِ" کے الفاظ مرفوع ہیں۔ اور باقی حصہ حدیث کا عمار بن عبد الملک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج ہو گیا ہے۔"

فائدۂ سوم۔ ابن ابی حاتم رح نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ "کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہوا ہو۔ پھر ہر ایک نبی نے اس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا۔"

فائدۂ چہارم۔ ابن سعد نے حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی ہے کہ "كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا اُنْزِلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ يُغَطُّ فِيْ رَاْسِهٖ وَيَتَرَبَّدُ وَجْهُهٗ اَيْ يَتَغَيَّرُ لَوْنُهٗ بِالْجَرِيْدَةِ وَيَجِدُ بَرْدًا فِيْ ثَنَايَاهُ وَيَعْرَقُ حَتّٰى يَتَحَدَّرَ مِنْهُ مِثْلُ الْجُمَانِ" یعنی جس وقت رسول اللہ صلعم پر وحی اترتی تھی تو آپ کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑ جاتی۔ دانت کٹکٹانے (بجنے) لگتے۔ اور اس قدر پسینہ آنے لگتا کہ اس کے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے۔"

مسئلۂ سوم۔ اس میں سات حروف کی تفسیر بیان کرنا ہے جن پر قرآن نازل ہوا۔ میں کہتا ہوں "نَزَلَ الْقُرْاٰنُ عَلٰى سَبْعَةِ اَحْرُفٍ" کو صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے، جن کے نام حسب ذیل ہیں:۔

ابی بن کعب رضہ، انس رضہ، حذیفہ بن الیمان رضہ، زید بن ارقم رضہ، سمرہ بن جندب رضہ، سلمان بن صرد رضہ، ابن عباس رضہ، ابن مسعود رضہ، عبد الرحمن بن عوف رضہ، عثمان بن عفان رضہ، عمر بن الخطاب رضہ، عمرو بن ابی سلمہ رضہ، عمرو بن العاص رضہ، معاذ بن جبل رضہ، ہشام بن حکیم رضہ، ابو بکرہ رضہ، ابو جہم رضہ، ابو سعید خدری رضہ، ابو طلحہ انصاری رضہ، ابو ہریرہ رضہ، اور ابو ایوب رضہ۔ یہ سب اکیس صحابی ہیں۔

ابو عبید سے اس کے متواتر ہونے کی تصریح موجود ہے۔ ابو یعلی نے اپنے مسند میں روایت کی ہے کہ حضرت عثمان رضہ نے منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا "میں اس شخص کو جس نے رسول اللہ صلعم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ "قرآن کا نزول سات

حرفوں پر ہے ہوا جو سب شافی وکافی ہیں' خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے) جس وقت عثمان کھڑے ہوئے تو بیشمار صحابہ ان کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سب نے اس بات کی شہادت دی۔ پھر عثمان رضؓ نے کہا کہ اور میں بھی ان لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں"۔ ابو یعلی کا قول ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے راوی ان لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں منجملہ ان کے چند اقوال یہ ہیں:۔

(۱) یہ حدیث ان مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنی سمجھ میں نہیں آتے۔ کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق، حروف تہجی، کلمہ، معنی اور جہت سبھی ہیں۔ یہ قول ابن سعدان نحوی کا ہے۔

(۲) اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت تعداد مراد نہیں ہے بلکہ آسانی، سہولت اور وسعت مراد ہے۔ اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور سیکڑوں کی زیادتی ظاہر کرنے کے لئے سات سو کہا جاتا ہے۔ اور اس سے محض عدد معیّن مراد نہیں ہوتا۔ عیاض ابن غنم اشعری اور ان کے پیروؤں کا میلان اسی طرف ہے۔ مگر ابن عباس رضؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں آئی ہے اس کی تردید کرتی ہے۔ کیونکہ وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جبریلؑ نے مجھے ایک ہی حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے ان سے دوسرے طریقوں سے پڑھنے کی خواہش کی اور اسی طرح برابر زیادتی کا طالب رہا یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ کر رک گئے"۔ مسلم کے نزدیک ابی بن کعب رضؓ کی حدیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا ہے کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں میں نے عرض کیا کہ میری امت پر آسانی فرما۔ تو خدا نے مجھے یہ حکم بھیجا کہ اسے سات حرفوں میں پڑھو"۔ اور نسائی کی ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جبریل اور میکائیل دونوں میرے پاس آئے اور جبریل میرے داہنی جانب اور میکائیل میرے بائیں جانب بیٹھ گئے۔ پھر جبریلؑ نے کہا "ایک حرف پر قرآن پڑھو۔ مگر میکائیل نے کہا کہ اسے اور بھی بڑھاؤ یہانتک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ گیا"۔ اور ابو بکرہ کی حدیث میں آیا ہے کہ "جبریلؑ نے کہا "اس کو پڑھو" تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا۔ پھر وہ چپ ہو گئے اور میں نے جان لیا کہ اب تعداد ختم ہو گئی"۔ اس روایت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ تعداد کی حقیقت اور اس کا انحصار مراد لیا گیا ہے۔

(۳) اس سے سات قرأتیں مراد ہیں۔ اور پھر اس کے بعد اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ قرآن میں ایسے کلمات بہت تھوڑے ہیں جو سات طرح پر پڑھے جاتے ہوں مثلاً "عَبَدَ الطَّاغُوتَ" اور "لَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ" اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک کلمہ ایک یا دو یا تین یا اس سے زائد سات طرح

تک پڑھا جاتا ہے۔مگر اس جواب کو صحیح ماننے کی صورت میں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ قرآن کے کلمات میں بعض کلمات ایسے بھی ہیں جن کی قرأت سات سے زائد وجوہ پر ہوتی ہے۔

(۴) اور یہی بات اس کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ یہ چوتھا قول مستقل قول قرار پائے۔

(۵) اس سے وہ وجوہ مراد ہیں کہ جن کی وجہ سے قرأت میں کچھ تغایر (فرق) واقع ہوتا ہے۔اس بات کو قتیبہ نے بیان کیا ہے۔نیز وہ کہتا ہے کہ اس کی پہلی مثال، وہ کلمہ ہے جس کی طرف حرکت بدل جاتی ہے اور اس کی صورت یا معنوں میں کوئی فرق نہیں آتا مثلاً "وَلَا یُضَارَّ کَاتِبٌ" (مے) کے فتح اور رفع دونوں کے ساتھ دوسری مثال وہ کلمہ ہے جس کا فعل بدل جاتا ہے مثلاً بَعِّدْ اور بَاعِدْ صیغۂ امر اور ماضی ہونے کی حالت میں تیسرا وہ کلمہ جو لفظاً بدل جائے۔مثلاً "نُنْشِزُهَا" چوتھا وہ جو کسی قریب المخرج حرف کے ابدال سے متغیر ہو۔ جیسے "طَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ" اور "طَلْعٍ" پانچواں وہ جس میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے تغیر واقع ہو۔مثلاً "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور "سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" چھٹے وہ کلمہ جس کا تغیر زیادتی یا کمی کے ذریعہ ہو۔مثلاً "وَالذَّكَرِ وَالْاُنْثٰى" اور "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى"۔ساتویں وہ تغیر جو کسی کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ بدل دینے سے واقع ہو۔جیسے "كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْشِ" اور "كَالصُّوْفِ الْمَنْفُوْشِ" اور قاسم بن ثابت نے اس قول پر اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ جس وقت کتابت کلام الٰہی کی اجازت ملی تھی ان دنوں اکثر اہل عرب نہ تو لکھنا جانتے تھے اور نہ رسم خط سے واقف تھے بلکہ انہیں صرف حروف اور ان کے مخارج (نکلنے کی جگہوں) کا علم تھا۔مگر اس کا جواب یوں دے دیا گیا ہے کہ قاسم کے اس قول سے ابن قتیبہ کے قول کا کمزور ہونا لازم نہیں آتا۔اس لئے کہ اس قول میں جس انحصار کا ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ اتفاقی قول ہو۔اور یہ کہ یہ بات اس نے کسی قدر تجسس اور چھان بین سے نکالی ہو۔لہٰذا یہ استقرار تام نہیں ہو سکتا۔

ابوالفضل رازی نے کتاب اللوائح میں لکھا ہے کہ "کلام اختلاف کی حالت میں سات وجوہ سے زائد نہیں ہوتا۔

(۱) اسموں کا مفرد۔تثنیہ۔جمع۔مذکر اور مونث ہونے میں مختلف ہونا۔

(۲) فعلوں کی گردان کا اختلاف، ماضی۔مضارع اور امر ہونے کی جہت سے۔

(۳) اعراب کے وجوہ یعنی مرفوع منصوب اور مکسور ہونے میں اختلاف پایا جانا۔

(۴) کمی اور زیادتی کا اختلاف۔

(۵) تقدیم و تاخیر کا اختلاف۔

(۶) ابدال۔

اور (۷) لغات کا اختلاف مثلاً فتح۔ امالہ، ترقیق، تفخیم، ادغام اور اظہار وغیرہ۔ اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے۔ اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ اس سے ادغام، اظہار، تفخیم، ترقیق، امالہ، اشباع، مدّ، قصر، تشدید، تخفیف، تلیین اور تحقیق کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیتِ نطق مراد لی گئی ہے۔ یعنی جس طرح پر حالاتِ مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اس سے طرزِ ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں قول سمجھنا چاہیے۔

ابن جزری کا بیان ہے کہ "میں نے صحیح، شاذ، ضعیف اور منکر ہر قسم کی قرأتوں کی چھان بین کر کے بخوبی دیکھ لیا کہ ان سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا۔ اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیر معنی اور صورت کے ہوتا ہے جس طرح لفظ "اَلْبُخْلُ" چاروں وجوہ ضمّہ، فتحہ، کسرہ اور جزم کے ساتھ۔ اور لفظ "یَحْسِبُ" فتحہ اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے۔ مثلاً فَتَلَقّٰٓی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ" کو "فَتَلَقّٰٓی اٰدَمَ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٌ" بھی پڑھتے ہیں۔ اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنی بالکل بدل جاتے ہیں۔ یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنی بدل جائیں اور صورت نہ بدلے۔ جس طرح "تَبْلُوْا" اور "تَتْلُوْا" یا اس کے برعکس یعنی معنی نہ بدلیں اور صورت بدل جائے۔ جیسے "اَلصِّرَاطَ" اور "اَلسِّرَاطَ" یا لفظ کی صورت اور معنی دونوں بدل جائیں۔ جیسے "فَامْضُوْا" اور "فَاسْعَوْا" یا تقدیم و تاخیر میں اختلاف ہو۔ مثلاً "فَیَقْتُلُوْنَ" اور "یُقْتَلُوْنَ" اور یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہو۔ مثلاً "اَوْصٰی" اور "وَصّٰی" غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلافِ قرأت ان کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا۔ ابن جزری کا قول ہے "لیکن اظہار، ادغام، روم، اشمام، تخفیف، تسہیل، نقل اور ابدال وغیرہ کے اختلافات ان اختلافوں میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ اور معنی کی نوعیت بدل دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب صفتیں صرف کلمہ کے ادا کرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بناتیں"۔ ابن جزری کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تقدیم و تاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قرأت "وَكَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ" ہے۔ مگر ابن مسعودؓ نے اس کو یوں پڑھا ہے "عَلٰى قَلْبِ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ"

نواں قول یہ ہے کہ اس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلاف کے ساتھ پڑھنا مراد ہے۔ مثلاً "اَقْبِلْ۔ تَعَالَ۔ هَلُمَّ۔ عَجِّلْ اور اَسْرِعْ۔ اور یہی خیال سفیان بن عیینہ ابن جریر اور ابن وہب وغیرہ کا ہے۔ اور ابن عبدالبر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف کی ہے۔ پھر اس دلیل کو اس روایت سے بھی مدد ملتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابوبکرہ رضہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ "جبریلؑ نے فرمایا۔ یا محمد آپ قرآن کو ایک حرف پر پڑھیے۔ میکائیل نے کہا کہ آپ جبریلؑ سے زیادہ صرف پر قرأت کرنے کی خواہش فرمائیے۔ یہاں تک کہ جبریلؑ

سات حروف تک پہنچ گئے۔" راوی نے کہا "ہر ایک شافی کافی ہے جب تک کسی آیتِ عذاب کو رحمت سے اور آیتِ رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے۔ جیسے تیرا قول تَعَالَ۔ اَقْبِلْ۔ هَلُمَّ۔ اِذْهَبْ۔ اَسْرِعْ اور عَجِّلْ" یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں۔ اور اس روایت کے اسناد جید ہیں۔ اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعود رضؓ سے بھی اسی طور پر روایت کی ہے۔ ابی داؤد رح کے یہاں ابی رضؓ کی روایت سے آیا ہے۔ "میں نے کہا "سَمِیْعًا، عَلِیْمًا، عَزِیْزًا، اور حَکِیْمًا" جب تک کوئی آیت عذاب رحمت سے اور آیت رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے۔" اور مُسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے مروی ہے کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہوا۔ "عَلِیْمًا۔ حَکِیْمًا، غَفُوْرًا، رَحِیْمًا۔" اور احمد حضرت عمر رضؓ کی حدیث نقل کرتے ہیں کہ "قرآن سب کا سب اس وقت تک درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ بنا دے۔ (یعنی ایسا اختلافِ قرأت نہ ہو جائے جس سے ان کے معنوں میں فرق پڑ سکے) ان سب روایتوں کے اسناد اعلیٰ درجہ کے ہیں۔ ابن عبدالبر کا بیان ہے "اس حدیث کے بیان سے ان حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہوا۔ اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن اس کا مسموع مختلف ہے۔ اور ان میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر ردو متضاد معنے پائے جاتے ہوں۔ اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اس کی نفی کر دے یا اس کے مضاد (برعکس) پڑے۔ جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے یا اس کے برعکس۔ پھر اس نے اُبی بن کعب رضؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے۔ "كُلَّمَآ اَضَآءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْهِ۔ مَرُّوْا فِيْهِ۔ سَعَوْا فِيْهِ" اور ابن مسعود رضؓ پڑھتے تھے۔ "لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوا انْظُرُوْنَا۔ اَمْهِلُوْنَا اَخِّرُوْنَا۔" طحاوی رح کا قول ہے "کہ اس وقت اس کی اجازت آسانی کی غرض سے دی گئی تھی جب کہ اکثر صحابہ لکھنے سے ناواقف تھے۔ اور انہیں کلام اللہ یاد کرنے اور اسے ایک طرح سے تلاوت کرنے میں دشواری ہوتی تھی۔ مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا۔ اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا۔ ابن عبدالبر باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی اسی طرح سے بیان کیا ہے۔ ابو عبید رح کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبداللہ کے طریق سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعود رضؓ نے کسی شخص کو آیۂ کریمہ "اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِيْمِ" پڑھائی تو اس شخص نے کہا "طَعَامُ الْيَتِيْمِ" ابن مسعود رضؓ نے دوبارہ اس کو صحیح لفظ بتایا لیکن یہ لفظ اس کی زبان پر نہ چڑھا اور وہ "اَلْيَتِيْمِ" ہی کہتا رہا۔ آخر میں ابن مسعود رضؓ نے اس سے کہا "کیا تو یہ کہہ سکتا ہے "طَعَامُ الْفَاجِرِ"؟ اس آدمی نے کہا۔ "ہاں" ابن مسعود رضؓ نے اسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ۔"

دسواں قول ہے کہ اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔ ابو عبید، ثعلب، زہری اور بہت سے دوسرے علماء اسی بات کے قائل ہیں۔ اور ابن عطیہ نے اس قول کو مختار قول قرار دیا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے۔ اور اس کے بعد اتنا حاشیہ بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد

ہیں۔ مگر بیہقی کے اس قول کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس سے دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں۔ اور ان کی تعداد سات ہی ہے۔ کیونکہ بواسطہ ابو صالح ، ابن عباس رضؓ سے مروی ہے کہ "قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے۔ جن میں سے پانچ ، العجز یعنی قبیلہ ہوازن کی زبانیں ہیں۔ اور العجز ، سعد بن بکر، جشم بن بکر نصر بن معاویہ اور ثقیف کو کہتے ہیں۔ جو سب کے سب قبیلہ ہوازن سے ہیں۔ اور ان کو "عُلْیَا ھَوَازِنُ" بھی کہا جاتا ہے"۔ اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ علیا ہوازن اور سفلی تمیم یعنی بنی دارم فصیح ترین اہل عرب ہیں"۔ اور ابو عبید نے دوسرے طریقہ پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن کعبین کی زبان میں اترا ہے۔ یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہ کی زبان میں"۔ لوگوں نے ابن عباس رضؓ سے دریافت کیا کہ کیونکر؟ ابن عباس رضؓ نے جواب دیا اس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا۔ یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اس لئے ان پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہو گیا۔ ابو حاتم سجستانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول ، قریش ، ہذیل ، تمیم ، ازد ، ربیعہ ، ہوازن اور سعد بن بکر کی زبانوں میں ہوا ہے۔ مگر ابن قتیبہ نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلۂ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ اور اس نے ابو حاتم کی اس دلیل سے کہ قرآن میں وارد ہے "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ" اس قول کو رد کر دیا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش ہی کے بطون میں منحصر ہوں گی۔ اور اسی بات کو ابو علی الاہوازی نے بھی قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ ابو عبید کہتا ہے۔ اس سے مقصد صرف یہ ہی نہیں ہے کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتوں زبانیں اس میں متفرق آئی ہیں۔ کوئی لفظ قریش کی زبان کا ، کوئی ہذیل کی زبان کا اور کچھ ہوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اس میں بعض قبیلوں کی زبانوں کے الفاظ بہ نسبت دیگر زبانوں کے الفاظ کے زیادہ آئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا نزول خاص کر "مضر" کی زبانوں میں ہوا ہے۔ اس قول کا باعث عمر رضؓ کی یہ روایت ہے کہ "قرآن کا نزول عرب مُضر کی زبان میں ہوا ہے"۔ اور بعض علماء نے حسب بیان ابن عبدالبر قوم مضر کے سات قبائل کی تعیین یوں کی ہے کہ وہ ہذیل ، کنانہ ، قیس ، ضبّہ ، تیم الرباب ، اسد بن خزیمہ اور قریش ہیں۔ بس یہ مضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں۔ ابو شامہ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ "قرآن کا نزول پہلے قریش اور ان کے ان پڑوسی قبائل کی زبان میں ہوا تھا جو اعلیٰ درجہ کے شیریں زبان اور فصیح عرب تھے۔ اور پھر تمام اہل عرب کے لئے اس کا ان زبانوں میں پڑھنا مباح کر دیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے۔ اور ان زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اس سے مقصد یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے کسی شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑی۔ کیونکہ ان کو خود داری کا خیال ایسا کرنے سے مانع ہو سکتا تھا۔ اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی"۔ اور کسی دوسرے شیخ نے اس

قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ "یہ جواز کا فتویٰ لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا کہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنی لفظ سے بدل لے۔ بلکہ اس میں مدار رسول اللہ صلعم سے سماع کا تھا۔" بعض علماء نے اس قول میں یہ اشکال وارد کیا ہے کہ "اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبریلؑ ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ اپنی زبان سے مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے۔" اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا اس وقت لازم آتا ہے جب کہ قرآن کے ایک ہی لفظ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے۔ حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جبریلؑ ہر مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے۔ یہانتک کہ سات حرف پورے ہو گئے۔ لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد بھی کر دیا گیا ہے کہ "عمر بن الخطابؓ و ہشام بن حکیم دونوں قبیلۂ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر ان دونوں کی قرأت مختلف ہے۔ اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمرؓ ہشامؓ کی لغت کو برا بتا سکیں۔ یا اسے اپنی زبان سے ناواقف کہیں۔ لہٰذا یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ کوئی اور چیز مراد ہے۔

گیارہواں قول یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں۔ مگر سابقہ حدیثیں اس قول کی تردید کرتی ہیں۔ پھر اس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ امر، نہی، حلال، حرام، محکم، تشابہ اور امثال ہیں۔ اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہوا کرتی تھیں۔ مگر قرآن سات بابوں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا (جو کہ) زاجر، امر، حلال، حرام، محکم، تشابہ، اور امثال ہیں۔ تا آخر حدیث"۔ بہت سے علماء نے اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ "مذکورہ حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے کیونکہ ان حدیثوں کا طرز کلام ان کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا۔ بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتا ہے کہ ان کی مراد ایک کلمہ کا دو تین سے سات وجہوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے۔ ورنہ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی آیت میں ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو۔" بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد ہیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے۔ بیہقیؒ کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ "سات حروف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ ان میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام اور محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے۔ اور یہ بھی درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن کی قرأت اس طرح پر ہو کہ وہ سب حلال ہے یا حرام ہے۔ یا تمام تر امثال ہی ہے۔" اور ابن عطیہ کا قول ہے کہ امت کا اجماع ہو چکا ہے کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کر سکنے کی بابت وسعت ملنے کی کبھی کوئی اجازت نہیں ملی ہے۔ اس لئے یہ قول ضعیف ہے۔" اور ماوردی نے اس قول کو غلط بتایا ہے۔ کیونکہ رسول خدا

نے سات حروف میں سے ہر ایک حرف کے ساتھ قرأت جائز ہونے اور ان میں سے ایک حرف کو دوسرے کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا۔ لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیۃ امثال کا آیۃ احکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے۔

ابوعلی الاہوازی، ابوالعلاء اور ہمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ صلعم کا "زاجرٌ وآمرٌ الخ" ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ "هُوَ زَاجِرٌ" یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے۔ نہ یہ کہ اس سے آپ نے حروفِ سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو۔ بعض علماء کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہو گیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب سے پیدا ہوا ہے۔ اور قائل کو وہم پیدا ہونے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں "زَاجِرًا وَ آمِرًا" نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنے ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے۔ ابوشامہ کا بیان ہے "احتمال ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہو نہ کہ اس کے حروف کی۔ یعنی اس سے یہ مقصد ہو کہ یہ ابوابِ کلام میں سے سات باب و اقسام ہیں۔ اور خدا نے اس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے۔ یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اقتصار کرتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے"۔

کہا گیا ہے کہ اس سے مطلق، مقید، عام، خاص، نص، مؤول، ناسخ، منسوخ، مجمل، مفسر اور استثناء اور اس کے اقسام مراد ہیں" یہ قول شیذلہ نے فقہاء سے نقل کیا ہے۔ اور یہی بارہواں قول بھی ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس سے حذف، صلہ، تقدیم، تاخیر، استعارہ، تکرار، کنایہ، حقیقت، مجاز، مجمل، مفسر، ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول بھی شیذلہ ہی نے اہل زبان سے روایت کیا ہے۔ اور یہی تیرہواں قول بھی ہے۔

نیز کہا گیا ہے کہ اس سے تذکیر، تانیث، شرط، جزا، تصریف، اعراب، قسمیں اور ان کے جواب، جمع، افراد، تصغیر، تعظیم اور اختلاف ادوات (حروف) مراد ہیں۔ اور یہ علمائے نحو کا قول ہے۔ یہ چودہواں قول ہے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے معاملات کے سات حسب ذیل اقسام مراد ہیں۔ زہد، قناعت یقین کے ساتھ۔ حزم، خدمت حیا کے ساتھ۔ کرم، فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے۔ مجاہدہ، مراقبہ خوف و رجاء کے ساتھ۔ تضرع، استغفار، رضا اور شکر کے ساتھ۔ صبر محاسبہ کے ساتھ۔ محبت اور شوق مشاہدہ کے ساتھ یہ قول صوفیہ کا ہے۔ اور یہ پندرہواں قول ہے۔

سولہواں قول یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔ علم انشاء اور ایجاد۔ علم توحید و تنزیہ۔ علم صفاتِ ذات۔ علم صفاتِ فعل۔ علم صفات عفو و عذاب۔ علم حشر و حساب۔ اور علمُ النبوّات"۔

ابن حجر کا قول ہے "قرطبی نے ابن حبان رح کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ "اَحْرُفُ السبعۃ" کے

کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس اقوال تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن قرطبی نے ان اقوال میں سے صرف پانچ قول بیان کئے ہیں۔ اور میں ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارہ میں اس کے کسی کلام پر واقف نہیں ہوا۔ میں کہتا ہوں ابن حبان کے اس بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطۂ شرف المزنی المرسی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابن حبان کا بیان ہے کہ "اہل علم کے "سات حروف" کے معنوں میں پینتیس مختلف اقوال ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) یہ سات قسمیں زجر۔ امر حلال۔ حرام محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں۔

(۲) یہ سات قسمیں حلال، حرام۔ امر۔ نہی۔ زجر اور آئندہ ہونے والی باتوں کی خبر اور امثال ہیں۔

(۳) یہ سات قسمیں وَعد، وعید، حلال، حرام، مواعظ امثال، اور احتجاج ہیں۔

(۴) امر و نہی، بشارۃ، نذارۃ، اخبار اور امثال۔

(۵) محکم، متشابہ، ناسخ، منسوخ، خصوص، عموم اور قصص۔

(۶) امر، زجر، ترغیب، ترہیب، جَدَل، قصص، اور مثل۔

(۷) امر، نہی، وحد، علم، سر، ظہر اور بطن۔

(۸) ناسخ، منسوخ، وعد، وعید، رغم، تادیب اور انذار۔

(۹) حلال، حرام، افتتاح، اخبار، فضائل اور عقوبات۔

(۱۰) اوامر، زواجر، امثال، انباء، عتاب، وعظ اور قصص

(۱۱) حلال، حرام، امثال، منصوص، قصص اور مباحات

(۱۲) ظہر، بطن، فرض، ندب، خصوص، عموم اور امثال

(۱۳) امر، نہی، وعد، وعید، اباحۃ، ارشاد اور اعتبار۔

(۱۴) مقدم، مؤخر، فرائض، حدود، مواعظ، متشابہ اور امثال۔

(۱۵) مقیّس، مجمل، مقضٰی، نَدَب، حَتم اور امثال۔

(۱۶) امر حتم، امر ندب، نہی حتم، نہی ندب۔ اخبار اور مباحات

(۱۷) امر فرض، نہی حتم، امر ندب، نہی مرشد، وعد، وعید اور قصص۔

(۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے خاص مراد ہو۔ لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ وہ لفظ جس کی تنزیل ہی اس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علما ہی جانتے ہیں۔ اور وہ لفظ جس کے معنے علماء راسخین فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے۔

(۱۹) اظہار ربوبیۃ، اثبات وحدانیۃ، تعظیم اُلوہیت، خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا۔ اور عذاب و سزا سے ڈرانا۔

(۲۰) سات زبانیں جن میں سے پانچ قبیلۂ ہوازن کی

اور دو تمام اہلِ عرب کی زبانیں ہیں۔

(۲۱) سات منفرق لغتیں تمام اہلِ عرب کی کہ ان میں کا ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے۔

(۲۲) سات زبانیں۔ چار۔ عجز۔ ہوازن۔ سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ۔ اور تین اہلِ قریش کی۔

(۲۳) سات زبانیں۔ ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جرہم کی۔ ایک زبان ہوازن کی۔ ایک زبان قضاعۃ کی۔ ایک زبان تمیم کی۔ اور ایک زبان طئی کی۔

(۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمرو اور کعب بن لوی کی اور ان دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں۔

(۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنی میں آتی ہیں۔ مثلاً ھَلُمَّ۔ ھَاتِ۔ تَعَالَ اور اَقْبِلْ۔

(۲۶) سات صحابہ کی سات قرأتیں۔ یعنی ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، اور ابی بن کعبؓ کی۔

(۲۷) ہمزہ، امالہ، فتح، کسر، تفخیم، مد اور قصر۔

(۲۸) تصریف۔ مصادر۔ عروض۔ غریب۔ سجع اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شے کے بارہ میں ہوں۔

(۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو۔ مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنے ایک ہی رہتے ہوں۔

(۳۰) امہاتِ حروف تہجی یعنی الف۔ با۔ جیم۔ دال۔ را۔ سین۔ اور عین۔ کیونکہ انہی حروف پر کلامِ عرب کے جامع الفاظ کا دار و مدار ہے۔

(۳۱) یہ حروف سبعۃ پروردگار جل جلالہ کے اسماء کے بارہ میں آئے ہیں۔ مثلاً غَفُوْرٌ۔ رَحِیْمٌ۔ سَمِیْعٌ۔ بَصِیْرٌ۔ عَلِیْمٌ اور حَکِیْمٌ۔

(۳۲) سات حروف سے حسبِ ذیل سات آیتیں مراد ہیں۔ پہلی آیت ذاتِ باری تعالےٰ کی صفات میں۔ دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے۔ تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہے۔ چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں۔ پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں۔ چھٹی آیت جنت کے بیان میں۔ اور ساتویں آیت دوزخ کے حالات میں۔

(۳۳) ایک آیت صانع تعالےٰ کی صفت میں۔ دوسری آیت اثباتِ وحدانیت میں۔ تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں۔ چوتھی آیت خدا کے رسولوں کے ثبوت میں۔ پانچویں آیت اس کی کتابوں کے ثبوت میں۔ چھٹی آیت ثبوتِ اسلام کے بارہ میں۔ اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں۔

(۳۴) صفاتِ ذاتِ الٰہی کی سات جہتیں۔ وہ ذاتِ ایزدی جس پر تکییف (کیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا۔

(۳۵) خدا پر ایمان لانا۔ شرک سے بچنا۔ اوامر کو قائم رکھنا۔ زواجر سے دور رہنا۔ ایمان پر ثابت قدم رہنا۔ خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا۔ اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا۔

ابن حبّان کا قول ہے " اہل علم اور اہل زبان نے قرآن کے سات حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس ۳۵ باتیں کہی ہیں۔ اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ اس امر کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس سے ایسا ہی مراد ہو جیسا کہ بیان ہوا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے سوا اور کچھ ہو۔ اور مرسی کا بیان ہے کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں۔ اور نہ ان کا مستند معلوم ہوتا ہے۔ اور نہ یہ پتا لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں۔ نہ مجھے اس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ ان لوگوں میں سے ہر ایک نے حروفِ سبعہ کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں۔ اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تخصیص کے کیا معنے ہوں گے؟ اور علاوہ ازیں میں ان کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں۔ اور ان میں سے اکثر باتوں کو عمرؓ اور ہشام بن حکیم رضؓ کی اس روایت کے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہے۔ کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف نہیں کیا ہے۔ بلکہ ان کا اختلاف محض حروف کی قرأت پر منحصر ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اِس روایت سے کہ " قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے" یہ گمان کیا ہے کہ اس سے سات قرأتیں مراد ہیں۔ حالانکہ یہ سراسر نادانی ہے۔

تنبیہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ " آیا مصاحف عثمانیہ حروف سبعہ پر مشتمل تھے یا نہیں؟ فقیہوں قاریوں اور متکلمین کی کئی جماعتوں کا خیال ہے کہ حضرت عثمان رضؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعہ پر مشتمل نہیں تھے۔ اور اسی بنا پر ان کی یہ رائے ہے کہ امت کے لئے ان حروف میں سے کسی حرف کے نقل کرنے میں سستی اور تساہل جائز نہیں۔ اور صحابہ رضؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عثمان رضؓ کے مصاحف ان صحیفوں میں سے منقول ہیں جن کو حضرت ابوبکر رضؓ نے لکھا تھا۔ اور صحابہ رضؓ کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ مصحف ابوبکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابل قبول نہیں۔

سلف سے خلف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مصحف عثمان حروف سبعہ میں سے صرف ان حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اس کے رسم الخط سے ہو سکتا تھا۔ اور یہ مصحف اس آخری دور قرآن کا جامع ہے جس کا نبی علیہ السلام نے جبریلؑ سے دور فرمایا تھا۔ اور یہ اسے پوری طرح پر حاوی ہے۔ تا آنکہ اس میں اور اس میں ایک حرف کی بھی کمی وبیشی نہیں۔

ابن جزری کا قول ہے کہ " یہی وہ بات ہے جس کی صحت عیاں ہے۔" اور پہلے قول کا جواب ابن جریرؒ کے اس بیان سے دیا جاتا ہے کہ " قرآن کے سات حروف پر قرأت کرنا امت پر واجب نہ تھا۔ بلکہ ان کو اس بات کی اجازت اور آسانی دی گئی تھی۔ مگر جس وقت صحابہ رضؓ نے دیکھا کہ امت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انہوں نے

قرآن کی قرأت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آئندہ سخت فتنیں پیش آنے کا اندیشہ ہے۔ اس لئے انہوں نے عام اور مشہور مصحفِ عثمان پر اتفاق کر لیا۔ اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہ رضی گمراہی سے پاک تھے۔ اور اس بات میں کوئی ترکِ واجب یا فعلِ حرام بھی نہ تھا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ آخری دور میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دئے گئے تھے۔ اس لئے صحابہ رض کا اس امر پر اتفاق ہو گیا کہ جس قدر حصوں کا آخیر کے دور میں قرآن قرار پانا ثابت ہوا اسے لکھ لیا جائے۔ اور اس سے ماسوا کو چھوڑ دیا جائے۔

ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں۔ اور ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب الفضائل میں بطریق ابن سیرین عُبیدۃ السلمانی سے روایت کی ہے کہ "قرآن کی وہ قرأت جو رسول اللہ صلعم کے سال وفات میں ان پر پیش کی گئی یہی قرأت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں" اور ابن اشتہ نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "جبریل ہر سال ماہِ رمضان میں رسول اللہ صلعم سے ایک مرتبہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرورِ عالم کی رحلت ہوئی تھی تو جبریل نے آپ سے دو مرتبہ قرآن کا دور کیا۔ اس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قرأت آخری دور کے مطابق ہے" بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں "کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابت اس قرآن کے آخری دور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر یہ بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصہ قرآن کا منسوخ ہو گیا۔ اور کس قدر باقی رہا۔ حضرت زید بن ثابت رض نے ہی اس کو رسول اللہ صلعم کے لئے لکھ کر پھر اسے آپ کو سنا کر پڑھا تھا۔ اور چونکہ زید بن ثابت اسی قرآن کو تا وقتِ وفات صحابہ کو پڑھاتے رہے تھے اسی واسطے حضرت ابوبکر رض اور حضرت عمر رض نے اس قرآن کو قابلِ اعتماد قرار دے کر جمع کر لیا۔ اور حضرت عثمان رض نے اسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت ادا کی۔

سترہویں نوع

قرآن اور اس کی سورتوں کے نام

جاحظ کا قول ہے "اہلِ عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے اللہ تعالےٰ نے اپنی کتاب کے نام ان کے مخالف ایک اور طرح پر رکھے ہیں۔ اللہ تعالےٰ نے پوری کتاب کا نام "قرآن" رکھا۔ جس طرح اہل عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے۔ اور خدا نے اپنی کتاب کے حصہ کا نام "سورۃ" مقرر فرمایا۔ جیسا کہ اہل عرب "قصیدہ" نام رکھتے تھے۔ اور چھوٹے سے جملہ کا نام "آیۃ" بیت۔ کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر "آیۃ" کے آخری حصہ کو "فاصلۃ" کا نام "قافیہ" کے بجائے عطا کیا۔

ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک نے اپنی کتاب البرہان میں لکھا ہے "جاننا چاہئیے کہ پروردگارِ عالم نے

اپنی کتاب کے پچپن ۵۵ نام رکھے ہیں۔ (جن کی تفصیل یہ ہے):-

شمار	نام	قرآن کی وہ آیۃ جس میں وہ نام آیا ہے
۱ و ۲	کتاب اور مبین۔	حٰمٓ ۔ وَالْكِتَابِ الْمُبِيْنِ ○
۳ و ۴	قرآن۔ اور۔ کریم۔	إِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ○
۵	کلام۔	حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ
۶	نور۔	وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا ○
۷ و ۸	ہدیٰ۔ اور۔ رحمۃ۔	وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ○
۹	فرقان۔	نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ
۱۰	شفاء۔	وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ
۱۱	موعظۃ۔	قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ
۱۲	شفاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ۔	وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ ○
۱۳ و ۱۴	ذکر۔ اور۔ مبارک۔	وَهٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ اَنْزَلْنَاهُ ط
۱۵	علیّ۔	وَاِنَّهٗ فِيْ اُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيْمٌ ○
۱۶	حکمۃ۔	حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ
۱۷	حکیم۔	تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتَابِ الْحَكِيْمِ ○
۱۸	مُھَیمِن۔	مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ
۱۹	حبل۔	وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا
۲۰	صراط مستقیم۔	وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا
۲۱	قیّم۔	قَيِّمًا لِّيُنْذِرَ
۲۲ و ۲۳	قول اور۔ فصل	اِنَّهٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ○
۲۴	نبأ عظیم۔	عَمَّ يَتَسَآءَلُوْنَ ○ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيْمِ ○
۲۵ و ۲۶	احسن الحدیث مثانی۔	اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ
و ۲۷	اور۔ متشابہ۔	
۲۸	تنزیل۔	وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○

شمار	نام	قرآن کی وہ آیت جس میں وہ نام آیا ہے
۲۹	روح	اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ؕ
۳۰	وحی	اِنَّمَآ اُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ
۳۱	عربی	قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا
۳۲	بصائر	هٰذَا بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ
۳۳	بیان	هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ
۳۴	علم	مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ
۳۵	حق	اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ
۳۶	ہادی	اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ
۳۷	عجب	قُرْاٰنًا عَجَبًا
۳۸	تذکرہ	اِنَّهٗ لَتَذْكِرَةٌ
۳۹	عروۃ الوثقیٰ	اِسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى
۴۰	صدق	وَالَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ
۴۱	عدل	وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ؕ
۴۲	امر	ذٰلِكَ اَمْرُ اللّٰهِ اَنْزَلَهٗٓ اِلَيْكُمْ ؕ
۴۳	منادی	مُنَادِيًا يُّنَادِيْ لِلْاِيْمَانِ
۴۴	بشریٰ	هُدًى وَّبُشْرٰى
۴۵	مجید	بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ ؏
۴۶	زبور	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ
۴۷و۴۸	بشیر اور نذیر	كِتٰبٌ فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا ۚ
۴۹	عزیز	وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ
۵۰	بلاغ	هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ
۵۱	قصص	اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ هٰذَا الْقُرْاٰنَ
۵۲و۵۳	صحف اور مکرم	یہ چاروں نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں۔
۵۴و۵۵	اور مرفوع اور مطہر	"فِيْ صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوْعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ"

وجہ تسمیہ۔ قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسام علوم قصص اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کرلیا ہے۔ اور کتاب لغت میں جمع (فراہم آوردن) کو کہتے ہیں۔ اور "مبین" اس لئے نام رکھا کہ اس نے بیان یعنی حق کو باطل کو سے متمائز کردیا ہے۔ اب رہا لفظ "قرآن" اس کے بارہ میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اسم علم غیر مشتق اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے۔ اس لئے وہ مہموز نہیں۔ اور اسی طرح پر ابن کثیرؒ نے اسے پڑھا ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ سے بھی مروی ہے بیہقی اور خطیب وغیرہ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ "وہ لفظ "قرأت" کو ہمزہ کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ قرآن اسم ہے، مہموز نہیں ہے۔ اور نہ قرأۃ سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے۔ جیسے توراۃ اور انجیل اس کی کتابوں کے نام ہیں۔"

بہت سے علماء جن میں امام اشعریؒ بھی شامل ہیں، کہتے ہیں کہ قرآن، قَرَنتُ الشَّیْءَ بِالشَّیْءِ سے مشتق ہے جو اس حالت میں بولا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ اور اس کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں، آیتیں اور حروف اس میں ہیں۔ فرّاء کا قول ہے کہ قرآن قرائن سے مشتق ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی تصدیق کرتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہیں۔ اور انہی باتوں کا نام قرائن (قرینے) ہے۔ اور ان دونوں اقوال پر بھی وہ بلا ہمزہ رہتا ہے۔ اور اس کا نون اصلی قرار پاتا ہے۔

زجّاج کا قول ہے کہ مذکورۂ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے۔ اور اس کی حرکت ماقبل کے ساکن حرف کو دے دی گئی ہے۔ جو لوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے ہیں، ان میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ جس میں لحیانی بھی شامل ہیں یہ کہتا ہے کہ قرآن، قرأت کا مصدر ہے جس طرح رجحان اور غفران مصدر ہیں۔ اور اس کو کتاب مقرو (پڑھی گئی) کا نام اس قاعدے سے دیا گیا ہے جس قاعدہ سے مفعول کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔ اور دوسرے علماء جن میں زجّاج بھی شریک ہیں، یہ کہتے ہیں قرآن "فُعلان" کے وزن پر اسم صفت ہے۔ اور "قَرْءٌ" سے مشتق ہے۔ جس کے معنی جمع کرنا ہیں۔ اور اسی سے آیا ہے "قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ"[1] یعنی "جَمَعْتُهُ" ابو عبیدہ کا قول ہے "کلام الٰہی کا نام قرآن اس لئے رکھا گیا کہ اس نے سورتوں کو باہم جمع کیا ہے" علامہ راغب اصفہانی نے لکھا ہے "ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا۔ اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس نے زمانہ ماسبق کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کرلئے ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے

---

[1] میں نے پانی کو حوض میں جمع کردیا ہے۔

کی وجہ اس کا تمام اقسام علوم کو اپنے اندر فراہم کرلینا ہے۔" اور قطرب نے ایک قول نقل کیا ہے کہ "قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا کہ پڑھنے والا اس کو اپنے منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے۔ اور قرآن کا لفظ اہل عرب کے قول "مَا قَرَأَتِ النَّاقَةُ سَلًا قَطُّ" سے ماخوذ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹنی نے کبھی بچہ نہیں ڈالا یعنی وہ کبھی گابھن ہی نہیں ہوئی ہے۔ اور قرآن پڑھنے والا اس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے۔ اسی لئے اس کا نام قرآن رکھا گیا۔" میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جو امام شافعی رحمہ نے اختیار کیا ہے کلام "کلم" سے ماخوذ ہے جس کے معنی اثر ڈالنا ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدہ کو مؤثر بناتا ہے جو اسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔

نور۔ اس لئے نام رکھا گیا کہ اس کے ذریعہ سے حلال و حرام کے اسرار معلوم ہوتے ہیں۔

ھُدًی نام رکھنے کی وجہ اس کا حق پر دلالت کرنا ہے۔ اور یہ نام رکھنا اسی طرح کا ہے جیسا کہ مبالغہ کی غرض سے صیغۂ فاعل کی جگہ پر مصدر بول دیتے ہیں۔

فرقان اس لئے نام رکھا گیا کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ توجیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اس کے راوی ہیں۔

شِفَاء نام رکھنے کا موجب اس کا دلی بیماریوں کو دور کرنا ہے۔ جیسے کفر۔ اور جہل۔ پھر وہ جسمانی کسل مندیوں کو بھی دور کرتا ہے۔

ذکر یوں نام دیا گیا کہ اس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذِکر عزت کو بھی کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالے فرماتا ہے "اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ" یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجب عزت ہے۔ کیونکہ انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

حِکمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شئی کو اس کے موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ یا اس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے۔

حکیم یوں نام پایا کہ اس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور وہ تبدیل تحریف، اختلاف اور تباین کے اس میں راہ پانے سے محفوظ ہے۔

مُھَیمِن کی وجہ تسمیہ اس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شاہد ہونا ہے۔

حَبل نام رکھے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسک (مضبوط پکڑ لینا) کرے گا وہ جنت یا ہدایت تک پہنچ جائے گا۔ اور حبل کے معنی سبب اور رسّی کے بھی ہیں۔

صراط مستقیم اس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی خم و پیچ کے سیدھا جنّت کا راستہ ہے۔

مثانی کی وجہ تسمیہ اس میں گذشتہ قوموں کے قصوں کا بیان ہونا ہے۔ اس لحاظ سے وہ اپنے قبل گذر جانے والی باتوں کا ثانی (مثنیٰ) ہے۔ اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اس میں قصوں اور مواعظ کی تکرار ہوئی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کا باعث یہ ہے کہ قرآن دو مرتبہ نازل ہوا۔ ایک بار معنی کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے ساتھ معنی کا ثبوت اللہ تعالٰے کے قول "اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰی" سے ملتا ہے۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔

روح کے ساتھ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیات تازہ ملتی ہے۔

متشابہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن کا ہر ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے۔

مجید نام رکھے جانے کا سبب اس کا شرف ہے۔

عزیز یوں نام پایا کہ جو شخص اس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے، اس پر وہ دشوار ہے۔

بلاغ یوں نام پایا کہ رسول اللہ صلعم نے قرآن ہی کے ذریعہ سے لوگوں کو ان احکام الٰہی کی تبلیغ فرمائی جو ان کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا جن سے وہ منع کئے گئے تھے۔ یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے۔ سلفی نے اپنے کسی جزء میں لکھا ہے کہ اس نے ابوالکرم نحوی سے اور ابوالکرم نحوی نے ابوالقاسم تنوخی سے یہ بات سنی کہ "میں نے ابوالحسن رمانی سے سنا ہے۔ جب ان سے یہ دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض او مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو جواب دیا کہ اس کا ترجمہ "هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِیُنْذَرُوْا بِهٖ"[1] ہے۔ اور ابوشامہ وغیرہ نے قولہ تعالٰے "وَرِزْقُ رَبِّكَ خَیْرٌ وَّاَبْقٰی" کے بارہ میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے۔

فائدہ - مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ حضرت ابوبکر رضؓ نے قرآن کو جمع کیا تو انہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔ بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔ پھر کسی نے سفر نام رکھنے کی صلاح دی۔ وہ بھی اس لئے ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے تھے۔ آخر میں ابن مسعود رضؓ نے کہا "میں نے حبش کے ملک میں ایک کتاب دیکھی ہے۔ جس کو لوگ مصحف کہتے تھے"۔ لہذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھ دیا گیا۔" میں کہتا ہوں ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کی ہے کہ "جس وقت صحابہ رضؓ نے قرآن کو جمع کرکے اوراق میں لکھ لیا تو حضرت ابوبکر رضؓ نے اس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی۔ اس وقت کسی نے سفر اور کسی نے مصحف نام

---

[1] یہ کتاب لوگوں کو حجت حق کا پیام ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعہ عذاب سے ڈرائے جائیں۔

رکھنے کی صلاح دی۔ کیونکہ حبش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے۔ اور حضرت ابوبکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اس کا نام مصحف رکھا۔" پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہؓ سے بھی روایت کیا ہے۔ اور وہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں درج ہوگی۔

فائدہ دوم - ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "توراۃ میں آیا ہے" یَا مُحَمَّدُ اِنِّی مُنَزِّلٌ عَلَیْكَ تَوْرَاةً حَدِیْثَةً تَفْتَحُ اَعْیُنًا عُمْیًا وَّ اٰذَانًا صُمًّا وَّ قُلُوْبًا غُلْفًا۔" اور ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ "جس وقت موسیٰؑ نے توراۃ کی تختیوں کو لیا تو انہوں نے عرض کیا کہ یارب: میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اس کے دلوں میں ہوگی۔ لہذا تو ان لوگوں کو میری امت بنا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:" وہ احمد کی امت ہے" ان دونوں اقوال میں قرآن کا نام توراۃ اور انجیل ظاہر کیا گیا ہے۔ مگر باوجود اس کے اس وقت قرآن پر ان ناموں کا اطلاق جائز نہیں اور یہ نام رکھنا ویسا ہی ہے جیسا کہ توراۃ کا نام اللہ تعالیٰ کے قول "وَاِذْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ" میں "فرقان" رکھا گیا ہے۔ یا رسول اللہ صلعم نے اپنے قول "خُفِّفَ عَلٰی دَاوٗدَ الْقُرْاٰنُ" میں زبور کا نام قرآن قرار دیا ہے۔

فصل

سورتوں کے نام

عتبی کا قول ہے "سُوْرَۃ" کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے جس نے اس کو مہموز مانا ہے وہ اس کا ماخذ "السُّؤْرُ" سے "اَسْاَرَتْ" یعنی اَفْضَلَتْ کو قرار دیتا ہے۔ "سُؤْرٌ" برتن میں باقی رہ جانے والی پینے کی چیز کو کہتے ہیں۔ گویا کہ سُوْرَۃ قرآن کا ایک ٹکڑا ہے۔ مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہموز نہیں اس نے بھی اس کو مذکورۂ بالا معنوں میں داخل کیا ہے۔ اور ہمزہ کو تسہیل کا ہمزہ قرار دیا ہے۔ بعض لوگ سُوْرَۃ کو سُوْرَۃُ الْبِنَاءِ یعنی عمارت کے ایک قطعہ سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل بمنزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے مل کر قرآن اور مصحف مکمل ہوا۔ اور کہا گیا ہے کہ سُوْرَۃ کا ماخذ (سورۃ المدینہ) شہر پناہ ہے۔ کیونکہ سورۃ اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اس کے مکانات کو گھیر لیتی ہے۔ اور سِوَار کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا

ل اے محمد! میں تم پر ایک نئی توراۃ نازل کرنے والا ہوں۔ جو نابینا آنکھوں، بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دے گی۔

ہے کہ سُوْرَۃ کو سُوْرَۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مُرتفع ہے۔ اور سورۃ بلند منزلت کو کہتے ہیں۔ نابغہ ذبیانی کہتا ہے:-

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَعْطَاكَ سُوْرَةً　　تَرٰی كُلَّ مَلْكٍ حَوْلَهَا يَتَذَبْذَبُ

کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے، جس کے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے کہ یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ بعض سورتوں کی بعض سورتوں سے ترکیب ہے۔ اور اس طرح سورۃ کا ماخذ تَسَوُّر اوپر چڑھنے کے معنوں میں ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ" اسی معنی میں ہے۔ جعبری کا بیان ہے سُوْرَۃ کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر مشتمل ہو۔ اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سُوْرَۃ ہوگی۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے "سُوْرَۃ" آیتوں کی ان تعداد کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ صلعم کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ موسوم ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام احادیث اور آثار سے ثابت ہیں جن کو میں صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا۔ اور اس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے انہوں نے عکرمہ رض سے نقل کیا ہے کہ "مشرکین تمسخر سے طنزاً "سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ" اور "سُوْرَۃُ الْعَنْکَبُوْت" کہا کرتے تھے۔ اس لئے اللہ تعالےٰ کا قول "اِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِءِيْنَ"[1] نازل ہوا۔ اور بعض علماء نے اس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سُوْرَۃ کو فلاں سُوْرَۃ کر کے کہا جائے کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے انس رض سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "تم لوگ "سُوْرَۃُ البقرۃ، سُوْرَۃُ آلِ عمران اور سُوْرَۃُ النِّسَاء، غرضیکہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو۔ بلکہ یوں کہا کرو کہ وہ سورۃ جس میں بقرۃ کا ذکر آیا ہے اور وہ سورۃ جس میں آل عمران کا ذکر آیا ہے۔ اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئیے" اس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں بلکہ ابن جوزی نے تو اس کو موضوع ہی قرار دیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمر رض سے موقوفاً معلوم ہوتی ہے پھر اس نے اس کو صحیح سند کے ساتھ ان سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہوا ہے۔ صحیح بخاری میں ابن مسعود رض سے مروی ہے کہ "یہ وہ مقام ہے جس پر سُوْرَۃ بَقَرَۃ نازل ہوئی" اور اسی وجہ سے جمہور نے اسے ناپسند نہیں کیا ہے۔

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

---

[1] ہم مذاق اڑانے والوں کے لئے کافی ہیں۔

اکثر ایک سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور گاہے ایک سورۃ کے دو یا اس سے زائد نام بھی منقول ہیں۔ دوسری شق میں سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اس کے بیس سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں۔ اور یہ بات اس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسمّی کی عزت اور مرتبت کا پتہ دیا کرتی ہے۔ اور وہ سب نام ذیل میں درج کئے جاتے ہیں

فَاتِحَۃُ الْکِتَاب ابن جریر نے ابن ابی ذئب کے طریق پر مقبری سے بواسطہ ابوہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ رسالتمآب نے فرمایا "هِيَ اُمُّ الْقُرْاٰنِ وَهِيَ فَاتِحَۃُ الْکِتَابِ وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِيْ[1]" اور اس کے ان ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے ساتھ مصحفوں کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم اور نماز کی قرأت کا شروع بھی اسی سورۃ سے ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے۔ اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اس کا لوح محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورت ہونا اس نام رکھنے کا باعث ہے۔ یہ بات المرسی نے بیان کی ہے۔ اور المرسی ہی کا قول ہے کہ اس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ الحمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اس کو یہ نام دیا گیا ہے اور ایک قول ہے کہ الحمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی المرسی ہی نے بیان کیا ہے۔ اور اس کی تردید یوں کی ہے کہ ہر ایک کتاب کا آغاز محض لفظ الحمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے۔ اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ یہاں کتاب سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور پر جنس کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اس سورۃ کا نام "فَاتِحَۃُ الْقُرْاٰنِ" بھی مروی ہے۔ اور اس لحاظ سے کتاب اور قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدعا ہونا چاہیئے۔

(۲) **فَاتِحَۃُ الْقُرْاٰن**۔ جیسا کہ اوپر المرسی کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

(۳ و ۴) **اُمُّ الْکِتَاب** اور **اُمُّ الْقُرْاٰن**۔ مگر ابن سیرین اس کا نام اُمُّ الْکِتٰبِ اور حسن اس کا نام اُمُّ الْقُرْاٰنِ رکھنا پسند نہیں کرتے۔ اور بقی بن مخلد بھی انہی دونوں بزرگوں کے ہم خیال ہیں۔ کیونکہ ام الکتاب لوح محفوظ کا نام ہے۔ جیسا پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے "وَعِنْدَهٗۤ اُمُّ الْکِتَابِ" اور "اِنَّهٗ فِيْۤ اُمِّ الْکِتٰبِ" اور دوسری وجہ یہ کہ اس نام سے حلال وحرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے "اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ" المرسی کا بیان ہے "ایک حدیث جس کی صحت میں کلام ہے یوں مروی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اُمُّ الْکِتَاب ہرگز نہ کہے۔ بلکہ اس کو فَاتِحَۃُ الْکِتٰب کہنا چاہیئے"۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث فن کی کتابوں میں کہیں نہیں پائی گئی۔ بلکہ یہ انہی الفاظ کے ساتھ ابن الضریس نے ابن سیرین سے کی ہے۔ اور المرسی غلطی سے اس کو حدیث سمجھے۔ ورنہ صحیح حدیثوں میں سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ کا یہ نام ثابت ہے۔ اس لئے کہ دارقطنی نے ابوہریرہ رضؓ سے مرفوعاً یہ صحیح حدیث نقل

[1] یعنی ام القرآن، یہی فاتحۃ الکتاب، اور یہی سبع مثانی ہے۔

ہے کہ "جس وقت تم اَلْحَمْدُ پڑھو تو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھو۔ کیونکہ سُوْرَۃُ الْحَمْدُ، اُمُّ الْقُرْاٰنِ، اُمُّ الْکِتٰبِ اور سَبْعَ الْمَثَانِیْ ہے۔" ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ نام اُس کے ساتھ کتابت مصاحف آغاز ہونے اور اس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ ابو عبیدہ نے اپنی کتاب المجاز میں لکھا ہے۔ اور بخاری نے اس پر اپنی کتاب صحیح میں وثوق کا اظہار کیا ہے کہ "اس بات کو تسلیم کرنے سے یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس طرح سے تو سُوْرَۃُ الْحَمْدُ کا نام فَاتِحَۃُ الْکِتَاب رکھنا زیادہ مناسب تھا نہ کہ اُمُّ الْکِتٰبِ نام رکھنا۔ اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں بچہ کے ظہور کی جگہ اور اس کی اصل و بنیاد ہے۔

ماوردی کا بیان ہے" اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں۔ اور وہ سب سے مقدم ہے۔ اور آگے ہونے والے کو امام کہتے ہیں۔ اسی لئے نشانِ جنگ کو "اُمّ" کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے۔ اور تمام فوج اس کی پیروی کرتی ہے۔ یا انسان کی عمر کے گزشتہ سالوں کو بھی بوجہ ان کے پہلے ہونے کے ام کہا جاتا ہے۔ اور مکہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے وجود میں پیشتر آئی ہے۔ اس واسطے اس کو امّ القریٰ کہتے ہیں۔ اور ایک یہ بھی ہے کہ امّ الشئ اس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے۔ اور سُوْرَۃُ الْحَمْد قرآن کی اصل ہے۔ اس لئے کہ اس کے اندر تمام قرآن کے اغراض اور اس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں۔ جیسا کہ ہم انشاء اللہ تہترویں نوع میں اس کی توضیح کریں گے۔ اور اس کے اس نام رکھنے کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے۔ اور جس طرح قوم کے سردار کو امّ القوم کہتے ہیں اسی طرح اس کو اُمّ القرآن اور امّ الکتاب کہا گیا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سورۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے۔ اس لئے یہ نام رکھا گیا ہے۔ نیز کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہلِ ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے۔ جس طرح نشانِ فوج کو امّ کہتے ہیں۔ کیونکہ فوج کے سپاہی اس کے زیرِ سایہ پناہ لیتے اور جمع ہوتے ہیں لہٰذا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام رکھنے کا سبب اس کا محکم ہونا ہے۔ اور محکمات امّ الکتاب ہیں۔

(۵) قرآن العظیم۔ امام احمد نے حضرت ابوہریرہ رضہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمُّ الْقُرْاٰن کی بابت فرمایا "هِیَ اُمُّ الْقُرْاٰن، وَهِیَ السَّبْعُ الْمَثَانِیْ، وَهِیَ الْقُرْاٰنُ الْعَظِیْمُ" اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ ان تمام معانی پر مشتمل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۶) اَلسَّبْعُ الْمَثَانِیْ۔ اس نام کی وجہ اوپر کی حدیث میں گذر چکی ہے۔ اور اس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس کا سَبع کیوں نام رکھا گیا، تو اس کی وجہ اس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے۔ دارقطنی نے حضرت علی رضہ سے یہی روایت کی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں سات آداب ہیں ہر آیت

میں ایک ادب ہے مگر یہ قول بعید از عقل ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اس کا سات حروف ث، ج، خ، ز، ش، ظ اور ف سے خالی ہونا ہے۔ لیکن المرسی کا بیان ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی زیادہ کمزور ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اس میں پائی جاتی ہے نہ اس اعتبار سے جو اس میں نہیں۔ مثانی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء سے مشتق ہو۔ کیونکہ اس سورۃ میں اللہ کی ثنا ہی بیان کی گئی ہے۔ اور احتمال ہے کہ یہ لفظ ثنیا سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سورۃ کو صرف اسی امت کے لئے مستثنیٰ کیا ہو۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا اشتقاق لفظ تثنیہ سے ہو۔ کیونکہ یہ سورۃ ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہے۔ اور اس قول کی تقویت اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سند حسن کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا "سبع المثانی فَاتِحۃ الکِتٰب کو کہتے ہیں جو ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہے" اور اس کے علاوہ حسبِ ذیل اقوال بھی اس کے بارہ میں آئے ہیں:۔

یہ دو مرتبہ نازل ہوئی اس لئے کہ اس کی دو قسمیں ہیں ثنا اور دعا۔ جس وقت بندہ اس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اس کو اس بندہ کے فعل کی خبر دینے کے لئے دہراتا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس واسطے بھی کہ اس میں فصاحت مبانی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع ہیں۔ اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آئے ہیں۔

(۷) **الوافیہ**۔ سفیان بن عیینہ اس کا یہی نام بیان کیا کرتے تھے۔ کیونکہ قرآن کے تمام معانی اس کے اندر اچھی طرح موجود ہیں یہ قول الکشاف میں ہے۔ اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اس کا تنصیف (آدھا آدھا ہونا) نہ قبول کرنا ہے۔ کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا جائز ہے۔ لیکن سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃِ اس طرح نہیں پڑھی جا سکتی۔ المرسی کا قول ہے "یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس سورۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کر دئے ہیں۔

(۸) **الکنز**۔ بسبب اس کے جو پہلے ام القرآن کے ضمن میں بیان ہوا ہے۔ اور یہ قول کشاف میں آیا ہے۔ اور اس کا یہ نام رکھنا انسؓ کی اس حدیث میں بھی وارد ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہو چکا ہے۔

(۹) **کافیہ**۔ اس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سورۃ ملانے کے بھی کافی ہو جاتی ہے۔ مگر دوسری سورۃ بغیر اس کو ساتھ ملانے کے کفایت نہیں کرتی۔

(۱۰) **اَلْاَسَاس**۔ اس لئے کہ قرآن کی اصل اور اس کی پہلی سورۃ ہے۔

(۱۱) **نور**۔

(۱۲ و ۱۳) **سُوْرَۃُ الْحَمْدُ**۔ اور **سُوْرَۃُ الشُّکْر**۔

(۱۴ و ۱۵) سُوْرَةُ الْحَمْدِ الْاُولٰی۔ اور سُوْرَةُ الْحَمْدِ الْقُصْرٰے۔
(۱۶ و ۱۷ و ۱۸) الرافیہ۔ الشفاء اور الشافیۃ۔ ان ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سور تہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہو گی۔
(۱۹) سُوْرَةُ الصَّلٰوة۔ اس لئے کہ نماز اس سورۃ پر موقوف ہے۔ اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس سورۃ کا ایک نام صلٰوۃ بھی ہے۔ بوجہ اس حدیث قدسی کے کہ "قَسَمْتُ الصَّلٰوةَ بَيْنِيْ وَبَيْنَ عَبْدِيْ نِصْفَيْنِ"[1] یعنی سُوْرَة۔ المرسی کا بیان ہے" یہ اس لئے کہ سُوْرَةُ الْفَاتِحَةِ نماز کے لوازم میں سے ہے۔ اور یہ نام رکھنا اس طرح کا ہے جس طرح کسی شئی کا نام اس کے لازم کے نام پر رکھ دیا جائے۔ اور یہی بیسواں نام بھی ہے۔
(۲۱) سورۃ الدّعاء کیونکہ دعا اس میں شامل ہے۔ اور قول باریتعالیٰ "اِهْدِنَا" دعا ہی کے لئے آیا ہے۔
(۲۲) سُوْرَةُ السؤال۔ اسی وجہ سے امام فخر الدین نے اس کا ذکر کیا ہے۔
(۲۳) سُوْرَةُ تعليم المسئلة (سوال سکھانے کی سورۃ) المرسی کا قول ہے" یہ اس لئے کہ اس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ اور سوال سے پہلے ثنار کا آغاز ہے۔
(۲۴) سُوْرَةُ المناجاة۔ اس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اللہ تعالےٰ کے قول "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" کے ساتھ مناجات کرتا ہے۔
(۲۵) سُوْرَةُ التفويض۔ اس نام کی وجہ یہ ہے کہ باریتعالےٰ کا قول "وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے۔
یہ سب پچیس نام ہیں جو میں نے بڑی محنت سے جمع کئے۔ اور میری اس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سُوْرَةُ الْفَاتِحَةِ کے جمع نہیں ہوئے تھے۔

سُوْرَةُ الْبَقَرَة خالد بن معدان اس کو فسطاط القرآن کہا کرتے تھے۔ مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی ہے۔ اس میں یہ نام وارد ہوا ہے۔ اور اس کی علت سُوْرَة کی بڑائی اور اس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اس کے سوا کسی دوسری سُوْرَة میں نہیں ہیں۔ اور مستدرک کی حدیث میں اس کا نام سنام القرآن آیا ہے اور سَنَام ہر چیز کے بلند اور بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔

اٰلِ عِمْرَان سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ابو عطاف سے روایت کی ہے کہ "اٰلِ عِمْرَان" کا نام توراۃ میں "طیبہ" آیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں اس کا اور سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ دونوں کا نام الزھراوین بیان کیا گیا ہے۔

---

[1] صلٰوۃ (یعنی سورۂ فاتحہ) میرے اور میرے بندہ کے مابین دو برابر حصوں پر تقسیم کر دی گئی۔ ۱۲

المائدۃ اس کے نام العقود اور المنقذۃ بھی ہیں۔ ابن الغرس کا بیان ہے "یہ اس لئے کہ یہ سورۃ اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوا دیتی ہے۔

الانفال ابوالشیخ نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ سعید نے کہا "میں نے ابن عباسؓ سے کہا "سُوْرَۃُ الانفال"؟ تو انہوں نے جواب دیا "یہ سُوْرَۃُ بَدْر ہے"۔

براءۃ اس کا نام التَّوبَۃ بھی ہے۔ کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے "لَقَدْ تَّابَ اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ الآیۃ" اور فاضحہ بھی اس کا نام ہے۔ بخاری نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا "سُوْرَۃُ توبۃ"؟ تو انہوں نے فرمایا "توبہ نہیں بلکہ یہ فاضحہ (رسوا کرنے والی) ہے۔ اس سورۃ میں برابر وَمِنْهُمْ وَمِنْهُمْ اس کثرت سے نازل ہوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سورۃ میں نہ کیا جائے۔" اور ابوالشیخ نے عکرمہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کہتے تھے سورۃ براءۃ کی تنزیل سے اس وقت تک فراغت نہیں ملی جب تک کہ ہم نے یہ گمان نہیں کر لیا کہ اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کی بابت اس سورۃ میں کوئی آیت نہ نازل ہو) اور اس کا نام سُوْرَۃُ الفاضحۃ اور سُوْرَۃُ العَذَابِ رکھا جاتا تھا۔" حاکم نے مستدرک میں حذیفہ سے روایت کی ہے کہ "تم جس سورۃ کا نام التَّوبَۃ رکھتے ہو یہی سُوْرَۃُ العَذَاب ہے" اور ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ "عمر بن الخطابؓ کے روبرو جس وقت سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ کا ذکر آجاتا اور اس کا نام سُوْرَۃُ التَّوبَۃ لیا جاتا تو وہ کہتے "یہ تو عذاب سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہو گئی کہ لوگوں (صحابہ) میں سے کسی کا بھی بچ رہنا مشکل معلوم ہونے لگا اس وقت تک اس سورۃ کا نزول بند نہیں ہوا۔" اور اس کا نام مقشقشہ بھی ہے۔ ابوالشیخ نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ "کسی شخص نے ابن عمرؓ کے سامنے سُوْرَۃُ التوبۃ کا نام لیا تو انہوں نے کہا "قرآن کی سورتوں میں سے سُوْرَۃُ توبۃ کونسی ہے؟ اس شخص نے کہا "بَرَاءَۃ" ابن عمرؓ یہ سن کر بولے "اور کیا اس نے لوگوں کے ساتھ برے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں؟ ہم تو اسے المقشقشہ کہا کرتے تھے۔ یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور برے لوگوں کو الٹ کر رکھ دینے والی" ابوالشیخ ہی عبید بن عمیرؓ سے راوی ہیں "اس سورۃ کا نام "بَرَاءَۃُ المنقِّرَۃ" لیا جاتا تھا۔ کیونکہ اس نے مشرکین کے دلوں کی گڑی ہوئی باتیں کھود کر دکھائی تھیں۔ اور اس کو اَلْبَحُوْث (فتح بار کے ساتھ) بھی کہتے تھے۔" حاکم نے مقدادؓ سے روایت کی ہے کہ ان سے کہا گیا "اگر تم اس سال شریک جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو۔ مقدادؓ نے جواب دیا "ہم پر بَحُوث آ گئی ہے۔ یعنی سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ۔ تا آخر حدیث۔ اور اسی کا نام الحافِرَۃ بھی ہے۔ اس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اس نے منافقوں کے دلوں کے راز فاش کر دیئے تھے" اور المثیرۃ بھی اسی کو کہتے ہیں۔

ابن ابی حاتم نے قتادہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " اس سُوْرَۃ کا نام الفاضحہ رکھا جاتا تھا منافقین کی رسوا کرنے والی اور اس کو المتنیوۃ بھی کہا جاتا تھا۔ اس نے منافقوں کے عیبوں اور ان کے اندرونی مکروں کا پردہ فاش کر دیا تھا " اور ابن الغرس نے اس کا ایک نام المبعثرۃ بھی بیان کیا ہے۔ اور میرا خیال ہے اس میں غلطی سے المنقرۃ کو المبعثرۃ پڑھ لیا گیا ہے۔ لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اس سورۃ کے پورے دس نام ہو جائیں گے۔ پھر بعد میں میں نے المبعثرۃ بھی خاص سخاوی کے قلم سے اس کی کتاب جمال القرا میں لکھا ہوا دیکھا اور اس نام رکھنے کی علت اس نے یہ بیان کی ہے کہ اس سورۃ نے منافقوں کے راز پراگندہ کر دئے۔ اور سخاوی نے اسی کتاب میں اس سورۃ کے ناموں پر المُخْزِیَۃ، اَلْمُنَکِّلَۃ، المُشَرِّدَۃ اور اَلْمُدَمْدِمَۃ کا بھی اضافہ کیا ہے

سُوْرَۃ النَّحْل　قتادہ رضؓ کا قول ہے " اس کو سُوْرَۃ النِّعَم بھی کہا جاتا ہے " اس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ ابن الغرس نے اس نام رکھنے کی وجہ یہ قرار دی ہے کہ خدا نے اس سورۃ میں اپنی ان نعمتوں کو گنایا ہے جو اس نے بندوں کو دے رکھی ہیں۔

اَلْاِسْرَآء　اس کا نام سُوْرَۃ سُبْحَان اور سُوْرَۃ بَنِیْ اِسْرَآئِیْل بھی رکھا جاتا ہے۔

سورۃ الکہف　اس کو اصحاب کہف کی سورۃ کہتے ہیں۔ یہ بات اس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے۔ اور بیہقی نے مرفوعاً ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ " اس سورۃ کا نام توراۃ میں الحائِلۃ آیا ہے۔ اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے کو آتش دوزخ کے مابین حائل ہو کر اسے بچا لیتی ہے " اور بیہقی نے اس حدیث کو منکر بتایا ہے۔

طٰہٰ　سُوْرَۃ الکَلِیْم بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو سخاوی نے جمال القرا میں بیان کیا ہے۔

اَلشُّعَرَآء　امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سُوْرَۃ الجَامِعَۃ درج ہے۔

النَّمْل　اس کو سُوْرَۃ السُّلَیْمَان بھی کہتے ہیں۔

اَلسَّجْدَۃ　اس کا نام المَضَاجِع بھی ہے۔

فَاطِر　سُوْرَۃ المَلٰٓئِکَۃ بھی کہلاتی ہے۔

یٰسٓ　رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ یہ ترمذی نے انس رضؓ سے روایت کی ہے۔ اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابوبکر رضؓ سے روایت کی ہے کہ " سُوْرَۃ یٰسٓ توراۃ میں " المعمّۃ " کے نام سے یاد کی گئی ہے۔ وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے۔ اور المدافعۃ اور القاضیۃ بھی کہلاتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک برائی سے بچاتی ہے۔ اور اس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہے " بیہقی کا قول ہے " یہ حدیث منکر ہے "۔

الزُّمَر | اس کو سُوْرَۃ الغُرَف بھی کہا جاتا ہے۔

غَافِر | اس کا نام سُوْرَۃ الطَّول اور سُوْرَۃ المُؤْمِن بھی آیا ہے۔ کیونکہ اسی سورۃ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ"۔

فُصِّلَتْ | اس کا نام سُوْرَۃُ السَّجْدَۃ اور سُوْرَۃ المَصَابِیح بھی آیا ہے۔

الجاثیۃ | اس کا نام الشَّرِیعَۃ اور سُوْرَۃُ الدَّھْر بھی آیا ہے۔ اس بات کو کرمانی نے کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔

سُوْرَۃ مُحَمَّد (صلی اللہ علیہ وسلم) | اسی کا نام القتال بھی وارد ہوا ہے۔

قٓ | الباسقات بھی کہلاتی ہے۔

اِقْتَرَبَتْ | اس کو القَمَر بھی کہتے ہیں بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "اس سورۃ کا نام توراۃ میں المُبَیِّضَۃ آیا ہے۔ اس لئے کہ یہ اپنے یاد رکھنے والے شخص کا چہرہ اس دن اجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہوں گے"۔ بیہقی نے اس حدیث کو منکر بتایا ہے۔

الرَّحْمٰن | ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعًا روایت کیا ہے، اس کا نام عُرُوسُ القُرآن وارد ہوا ہے۔

المُجَادِلَۃ | ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف میں اس کا نام الظِّھَار درج ہے۔

الحَشْر | بخاری، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ "میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے روبرو سُوْرَۃ الحَشْر کا نام لیا تو انہوں نے فرمایا "سُوْرَۃ بَنِي النَّضِیر کہو"۔ ابن حجر رحمہ اللہ کا قول ہے "یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس سورۃ کا الحشر نام رکھنا اس خیال سے ناپسند کیا کہ کہیں لوگ اس کو القیامۃ نہ سمجھ لیں۔ کیونکہ اس مقام پر "حشر" کے لفظ سے بنی النضیر یہودیوں کا جلاوطن کیا جانا مراد ہے"۔

المُمْتَحَنَۃ | ابن حجر کا قول ہے، اس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف "ح" کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے۔ اس لئے پہلی شکل میں یہ نام اس عورت کی صفت ٹھیرے گا جس کے بارہ میں یہ سورۃ نازل ہوئی۔ اور دوسری صورت میں خود سورۃ کی صفت بن جائے گا جس طرح کہ سُوْرَۃ بَرَاءَۃ کو فَاضِحَۃ کہا گیا ہے۔ اور جمال القراء میں اس کے نام سُوْرَۃ الاِمْتِحَان اور سُوْرَۃ المَرْءَۃ لکھے ہیں۔

الصَّفّ | اس کا نام سُوْرَۃ الحَوَارِیِّین بھی آیا ہے۔

الطَّلَاق | اس کو "سُوْرَۃ النِّسَاءِ القُصْرٰی" بھی کہتے ہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ مگر داؤدی نے اسے منکر بتایا اور کہا ہے "میں ابن مسعودؓ کے

قول "القصریٰ" کو محفوظ نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارہ میں قصریٰ یا صغریٰ نہیں کہا جاتا"۔ ابن حجر کا قول ہے "داؤدی کا یہ کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی باسند تردید کرنا ہے۔ ورنہ طول یا قصر ایک نسبتی امر ہے اس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابت رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے "طولی الطولتین"[1] کہہ کر اس سے سُوْرَۃ الْاَعْرَاف مراد لی ہے"۔

التحریم اس کو سُوْرَۃ المتحرّم اور لِمَ تحرّم بھی کہا جاتا ہے۔

تبارک سُوْرَۃ الملک بھی کہلاتی ہے۔ اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ اس کا نام توراۃ میں سُوْرَۃ المُلک ہے۔ اور یہی مانعہ ہے (عذابِ قبر سے بچانے والی) اور ترمذی رحؒ نے ابنِ عباس رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "اسی سُوْرَۃ کو مانعۃ اور اسی کو مُنْجِیَۃ عذابِ قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں"۔ مسند عبید میں ایک حدیث وارد ہے جس میں ہے کہ یہی سورۃ منجیۃ اور مجادلۃ ہے۔ یہ قیامت کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے روبرو بحث کرے گی۔ ابنِ عساکر کی تاریخ میں انس رضؓ سے وارد ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اس سورۃ کا نام منجیہ رکھا۔ اور طبرانی نے ابنِ مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم لوگ رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں اس سورۃ کا نام المانعۃ رکھتے تھے"۔ اور جمال القراء میں اس کا نام الوَاقیۃ اور المنّاعۃ بھی درج ہے۔

سَأَلَ اس کا نام المعارج اور الواقع بھی رکھا جاتا ہے۔

عَمَّ اس کو سُوْرَۃ النبا اور المُعْصِرَات بھی کہتے ہیں۔

لَمْ یَکُنْ سُوْرَۃ اَھْلِ الْکِتٰب بھی اس کا نام ہے۔ یہ نام اُبی بن کعب رضؓ کے مصحف میں درج ہے اور سُوْرَۃ البَیِّنَۃ، سُوْرَۃ القیامۃ، سُوْرَۃ البریۃ اور سُوْرَۃ الانفکاک بھی نام آئے ہیں یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے۔

اَرَءَیْتَ سُوْرَۃ الدِّین اور سُوْرَۃ المَاعُوْن بھی کہلاتی ہے۔

اَلْکٰفِرُوْن المقشقشہ بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو ابن ابی حاتم نے زرارہ بن اوفی سے روایت کیا ہے۔ اور جمال القراء میں مذکور ہے کہ اسی کا نام سُوْرَۃ العبادۃ بھی ہے۔

اسی کتاب میں آیا ہے کہ سُوْرَۃ النّصر کو اس لحاظ سے سُوْرَۃ التّوْدِیع بھی کہتے ہیں کہ اس میں رسول اللہ صلعم کی وفات کی جانب اشارہ ہے۔

سُوْرَۃ تَبَّتْ کا نام سُوْرَۃ المَسَد بھی ہے۔

---

[1] دو بڑی سورتوں میں کی بڑی سورۃ۔

سُورۃ الاخلاص کا نام سُورۃ الاساس بھی آیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اس میں توحید باریتعالےٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بیخ و بنیاد ہے۔

سُورۃ الفلق اور النّاس ان کا نام المعوّذتانِ اور المشقشقتان بھی آیا ہے۔ اور آخری نام اہل عرب کے قول "خَطِیبٌ مُشَقشِقٌ" سے ماخوذ ہے۔

تنبیہ:- زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں لکھا ہے "سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تحقیقات کرنا ضروری ہے کہ آیا یہ اسمار روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھے گئے ہیں۔؟ اگر دوسری شق صحیح مانی جائے تو ایک سمجھدار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں بکثرت معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اس سورۃ کا ایک جداگانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آسکتے ہیں۔ اور یہ بات درست نہیں"۔ پھر لکھا ہے "لہٰذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی سورت کے نام کے ساتھ اختصاص کیوں ہوا؟ اہلِ عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارہ میں اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اسی شئے کے کسی ایسے عجیب وغریب خلقی امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو اسی کے ساتھ مختص ہے۔ یا وہ نام مسمّٰی کو دیکھنے والے کے واسطے اس (مسمّٰی) کے جلد ادراک کرا دینے اور اس (مسمّٰی) کے ساتھ اکثر اور محکم طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیّت کے ساتھ ممتاز ہو سکے۔ اسی اعتبار سے وہ (اہلِ عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اسی مشہور شئے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو۔ اور اسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوئے ہیں۔ مثلاً سُورَۃ البقرۃ کو یہ نام اس لئے ملا کہ اس میں بقرۃ (گائے) کا قصہ اور اس کی حیرت انگیز حکمت موجود ہے سُورَۃ النِّسَآءِ کے اس نام سے موسوم ہونے کی علّت اس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے۔ سُورَۃ الانعام کی وجہ تسمیہ اس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصل حالات کا بیان ہے۔ ورنہ یوں "اَنْعَامْ" کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے۔ مگر جو تفصیل اس سورۃ کی آیت "وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَۃً وَّ فَرْشًا۔ الیٰ قولہ تعالےٰ۔ اَمْ کُنْتُمْ شُھَدَآءَ" میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی۔ جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور انکے احکام کا مشرح بیان خاص سُورَۃ النِّسَآء میں کیا گیا اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے۔ اور اسی طرح سُورَۃ المَائِدَہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مَائِدَہ کا ذکر اس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں۔ اسی لئے اس کا نام بھی اسی شئے کے ساتھ رکھا گیا جو اسی کے لئے خاص ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ سُورَۃ ھُود میں نوحؑ صالحؑ، اِبْرَاھِیْمؑ، لُوطؑ، شعیبؑ اور مُوسٰی علیہم السلام کے ذکر بھی آئے ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ھُودؑ کے نام سے مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ اس میں نُوحؑ کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے۔ تو اس

کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصے تو سُورَۃُ الاعراف، سُورَۃ ھود اور سُورَۃُ الشُّعَرَآء میں نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں۔ مگر ان تینوں سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ میں بھی ھُودؑ کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص ان کی سُورَۃ میں آیا ہے کہ اس میں چار جگہ ان کا نام آیا ہے۔ اور تکرار ان اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سُورَۃ کی وجہ تسمیہ میں ذکر کیا ہے۔ اور اب بھی اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ نوحؑ کا نام اس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اس لئے تکرار کا فیصلہ ان کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوحؑ اور ان کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ اور مستقل سورۃ میں اس طرح آچکا ہے کہ اس بیان کے سوا اس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں۔ اور وہ سورۃ انہی کے نام سے موسوم بھی ہے۔ اس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو ان کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی ان کے نام سے موسوم ہو نہ یہ کہ جس سورۃ میں ان کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اسے ان کا نام دیا جائے"۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ "جن سورتوں میں انبیاء کے قصص بیان ہوئے ہیں، ان میں سے اکثر سورتوں کو انہی انبیاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ مثلاً سُورَۃ نُوحؑ، سُورَۃ ھُودؑ سُورَۃ اِبْرَاھِیْمؑ، سُورَۃ یُوْنُسؑ، سُورَۃ اٰلِ عِمْرَان، سُورَۃ طٰسٓ سُلَیْمَانؑ (النَّمل)، سُورَۃ یُوْسُفؑ، سُورَۃ مُحَمَّدؐ (صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ) سُورَۃ مَرْیَمؑ، سُورَۃ لُقْمَانؑ اور سُورَۃُ المُؤْمِن نیز اسی طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں ان کو انہی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ جیسے سُورَۃ بَنِیْ اِسْرَآءِیْل، سُورَۃ اَصْحَابُ الْکَہْفِ، سُورَۃ الحِجْر، سُورَۃ سَبَا، سُورَۃ مَلٰٓئِکَۃ سُورَۃ الجن، سُورَۃ المُنَافِقِیْن اور سُورَۃ المطففین۔ مگر باوجود اس کے موسیٰؑ کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا۔ حالانکہ ان کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت سے آیا ہے یہاں تک کہ بعض علماء نے تو یہ کہہ دیا کہ قرآن قریب قریب کل موسیٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے۔ اور ان کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے طٰہٰ۔ القصص اور الاعراف کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی۔ کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسیٰؑ کا ذکر ان میں آیا ہے اس قدر مفصل حال کسی اور سورۃ میں مذکور نہیں پھر اسی انداز پر آدمؑ کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر ان کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی۔ گویا محض سُورَۃ الْاِنْسَان پر اکتفاء کیا گیا۔ یا ایسے ہی ذبیحؑ کا نادر قصہ کہ اس کی وجہ سے سُورَۃ الصّٰٓفّٰت کو ان کا نام نہیں ملا۔ یا داؤدؑ کا قصہ سُورَۃ صٓ میں مذکور ہوا ہے۔ مگر اسے ان کے نام سے موسوم نہیں کیا گیا۔ لہٰذا اس بات کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے۔ مگر میں نے بعد میں سخاوی کی کتاب جمال القرآء کا مطالعہ کیا تو اس میں نظر آیا کہ

سُوْرَۃُ طٰہٰ کا نام سُوْرَۃُ الکَلِیْم بھی ہے۔ اور ہذلی نے اپنی کتاب الکامل میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سُوْرَۃُ مُوْسٰی بھی ہے۔ اور سُوْرَۃُ صٓ کا نام سُوْرَۃُ داؤد بھی اس میں درج تھا۔ پھر میں نے جعبری کے کلام میں دیکھا کہ سُوْرَۃُ الصّٰفّٰت کا نام سُوْرَۃُ الذَّبِیْح بھی ہے۔ مگر یہ بات کسی اثر کے ثبوت کی محتاج ہے۔

فصل

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی کئی نام رکھے گئے ہیں اسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی نام بھی آئے ہیں۔ یہ اس قول پر کہ سورتوں کے آغاز ان کے نام سے بھی ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً الٓمٓ اور الٓرٰ نام رکھی جانے والی سورتیں۔

فَائِدَہ:۔ سورتوں کے ناموں کے اعراب۔ ابوحیان نے شرح التسہیل میں بیان کیا ہے "سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایتِ قول پائی جاتی ہے۔ مثلاً "قُلْ اُوْحِیَ" اور "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ ان کو غیر منصرف کا اعراب دیا جاتا ہے مگر جس نام کے آغاز میں ہمزۂ وصل ہوگا تو اُس کا الف قطعی ہونے کی وجہ سے "ۃ" کو حالتِ وقف میں "ہ" سے بدل دیں گے۔ اور وہ صورتِ وقف ہی کی طرح "ہ" لکھی بھی جائے گی۔ جس طرح تم کہو کہ "قَرَأْتُ اِقْتَرَبَۃَ" تو اس کو حالتِ وقف میں "اِقْتَرَبَہ" بولو گے۔ سورتوں کے اسماء کو مُعرب قرار دینے کی وجہ ان کا اسم بن جانا ہے۔ اور اسم اس وقت تک مبنی نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے مبنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزۂ وصل کو قطعی قرار دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزۂ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اسماء سُوَر کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور "ۃ" کو حالت وقف میں "ہ" سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اُس کا حکم تانیث کی "ۃ" کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے۔ اور اس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اسے "ہ" لکھنا اس وجہ سے ضروری ہوا کہ خط بھی اکثر اوقاتِ وقف کے تابع ہوتا ہے۔ اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں جب وہ حروف تہجّی میں سے ہوں اور ایک ہی حرف ہوں۔ پھر ان کی طرف لفظ سُوْرَۃ کو مضاف بھی کیا جائے تو اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہوں گے یعنی ان میں اعراب نہ ہوگا۔ اور شلوبین کے نزدیک ان میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی۔ اول وقف اور دوم اعراب۔ پہلی وجہ یعنی وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعہ ہونے کی وجہ سے جوں کے توں بیان کئے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس لحاظ سے دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروف ہجاء کے نام ہو گئے ہیں۔ اور اسم کا

منصرف ہونا جائز ہے جب کہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ ان کی تانیث تسلیم کرنے کی صورت میں انہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا۔ لہٰذا جس حالت میں تم ان کی طرف لفظاً یا تقدیراً کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کروگے تو انہیں موقوف اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو۔ اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا ان کا وزن عجمی اسماء کے مطابق ہے۔ مثلاً طٰسٓ اور حٰمٓ اور ان کی جانب لفظ "سُوْرَۃ" کی اضافت کی گئی ہے یا نہیں؟ اس صورت میں تم کو ان کو بطورِ حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ قابیل و ہابیل کے ہموزن ہیں۔ مگر جب کہ وہ اسمائے عجمی کے ہموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا ان میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے مثلاً "طٰسٓمٓ" اور ان کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں۔ اعراب میں مرکب کو فتحۂ نون ("سین" کا نون ملفوظی مراد ہے) کے ساتھ مثل "حَضَرَمَوْتَ" کے پڑھنا۔ یا نون کو اس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے۔ اور اگر اس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے اس کو موقوف اور مبنی پڑھنا چاہیے۔ مثلاً "خَمْسَةَ عَشَرَ" اور معرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے۔ اور جب کہ ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ چاہے تم اس کی جانب سورۃ کی اضافت کرو یا نہ کرو جیسے کٓھٰیٰعٓصٓ اور حٰمٓ عٓسٓقٓ۔ اور اس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ اور نہ ان کو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں۔ اس لئے کہ بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی مگر یونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز قرار دیا ہے۔ اور سورتوں کے وہ نام جو کہ حروفِ ہجا نہ ہوں بلکہ وہ اسم ہوں تو جب ان میں الف لام ہوگا انہیں جر (زیر) دیں گے۔ مثلاً الْاَنْفَالِ۔ اَلْاَعْرَافِ اور اَلْاَنْعَامِ ورنہ ان کو غیر منصرف پڑھیں گے۔ اگر ان کی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے ھٰذِہٖ ھُوْدُ وَ نُوْحُ ہے۔ (یہ ہود اور نوح ہے) یا قَرَأْتُ ھُوْدًا وَ نُوْحًا (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے۔ پھر اس شکل میں ان کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو انہیں غیر منصرف جیسی "قَرَأْتُ سُوْرَۃَ یُوْنُسَ" ورنہ منصرف پڑھیں گے۔ مثلاً "سُوْرَۃَ نُوْحٍ۔ سُوْرَۃَ ھُوْدٍ" یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا حال درج ہو چکا۔

خاتمہ۔ قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے۔ اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر ہوا ہے۔ احمد وغیرہ نے واثلہ بن الاسقع سے روایت کی کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا مجھے توراۃ کی جگہ پر سات طوال سورتیں۔ زبور کی جگہ پر المئین اور انجیل کی بجائے المثانی کی سورتیں دی گئیں۔ اور مُفَصَّل کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی"

اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالیٰ اس نوع کے بعد آنیوالی نوع میں کی جائے گی۔ کتاب جمال القراء میں بعض سلف کا قول منقول ہے کہ قرآن میں میدان، باغات، مقصورے، دولھنیں، دیبا (کپڑے) اور چمن زار ہیں۔ اس کے میدان، وہ سورتیں ہیں جو "الٓمٓ" سے شروع ہوئی ہیں۔ باغات "الٓرٰ" سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ محلات الحامدات یعنی "اَلْحَمْدُ" سے آغاز ہونے والی سورتیں ہیں۔ دولھنیں "مُسَبِّحَات" یعنی "سَبَّحَ" سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ دیبا (کپڑا) "آلِ عمران" ہے۔ اور اس کا چمن زار مفصّل (ساتویں منزل) ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ "الطواسیم، الطواسین آل حٰمٓ اور الحوامیم" (یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمن زار میں شامل ہیں مترجم)

میں کہتا ہوں حاکم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "الحوامیم، قرآن کی دیباج ہیں۔ سخاوی کا قول ہو قوارع قرآن میں وہ آیتیں ہیں جن کے ذریعہ سے خدا کی پناہ مانگی جاتی اور اس کے حسن حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے والا بنایا جاتا ہے۔ ان کا نام قوارع اس لئے رکھا گیا کہ وہ آیتیں شیطان کو خوف دلاتی اور اسے دور دفع کرتی اور اس کا سر کچلتی ہیں۔ مثلاً آیۃ الکرسی اور المعوذتین یا ایسی ہی دیگر آیتیں۔ میں کہتا ہوں احمد کے مسند میں معاذ بن انس رضؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ آیۃ العز "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا۔ الآیۃ" ہے۔

اٹھارہویں نوع، قرآن کی جمع اور ترتیب

الدیر عاقولی نے اپنی کتاب الفوائد میں لکھا ہے "ہم سے ابراہیم بن بشار نے، ان سے سفیان بن عیینہ رحؒ نے بیان کیا کہ انہوں نے زہری رحؒ سے سنا۔ اور وہ اپنے اسناد عبید سے اور عبید حضرت زید بن ثابت رضؓ سے روایت فرماتے تھے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس دار فانی سے رحلت فرما گئے۔ اور اس وقت تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا۔" الخطابی کا قول ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا مگر جب سرورِ عالم کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس سچے وعدہ کو وفا کرنے کے لئے جو ان سے اس امت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی۔ پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز عمرؓ کے مشورہ کے مطابق ابوبکرؓ کے ہاتھوں سے ہوا" مگر وہ حدیث جو مسلم نے ابوسعیدؓ سے نقل کی ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا" لَا تَکْتُبُوْا عَنِّیْ شَیْئًا غَیْرَ الْقُرْاٰنِ" تا آخر حدیث۔" وہ اس بات کی منافی نہیں کہ ابوبکرؓ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا۔ کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی۔ ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں لکھ لیا گیا تھا مگر وہ سب ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔ اور حاکم نے مستدرک میں بیان کیا ہے کہ "قرآن تین مرتبہ جمع

سلہ میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو۔

کیا گیا۔ یا ارادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں جمع ہوا تھا؟ پھر انہوں نے ایک سند سے جو شیخین کی شرط پر مستند مانی گئی ہے زید بن ثابت رضی سے روایت کی ہے کہ "ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کو مختلف ٹکڑوں سے مرتب کیا کرتے تھے" تا آخر حدیث بیہقی کا قول ہے "اس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما سے ترتیب وار ان کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہے۔

دوسری مرتبہ قرآن کو جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام حضرت ابوبکر رضی کے زمانہ میں اور ان کے روبرو ہوا بخاری نے اپنی صحیح میں زید بن ثابت رضی سے روایت کی ہے کہ "ابوبکر رضی کو جنگ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اسی وقت عمر رضی بھی آپ کے پاس آئے۔ ابوبکر رضی کہتے ہیں عمر رضی نے میرے پاس آکر کہا کہ معرکہ یمامہ میں بہت سے قاریانِ قرآنِ کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آئندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے۔ اور اس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو تب میں نے عمر رضی کو جواب دیا جس کام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا میں اسے کس طرح کروں؟" عمر رضی نے کہا "واللہ یہ بات بہتر ہے" غرضیکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہاں تک کہ اللہ تعالے نے میرا دل کھول دیا اور میں نے بھی اس بارہ میں وہی رائے قائم کرلی جو عمر رضی نے قائم کی تھی۔ زید رضی کہتے ہیں "ابوبکر رضی نے مجھ سے کہا "تم ایک سمجھدار نوجوان ہو اور ہم تم کو متہم نہیں کرتے۔ اور تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتبِ وحی بھی تھے۔ اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کرکے اسے جمع کرو۔" زید رضی کہتے ہیں "واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھ دینے کا حکم دیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گراں نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گذرا۔ اور میں نے (ابوبکر رضی و عمر رضی سے) کہا۔ تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟۔ ابوبکر رضی نے جواب دیا "واللہ یہ بات بہتر ہے" اور پھر وہ برابر مجھ سے اس بارہ میں بار بار کہتے رہے تا آنکہ اللہ تعالے نے میرا دل بھی اسی بات کے لئے کھول دیا جس بات کے واسطے ابوبکر رضی و عمر رضی کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو شروع کی اور اسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا۔ اور میں نے سورۃ التوبہ کی خاتمہ کی آیتیں "لَقَدْ جَآءَکُمْ رَسُوْلٌ۔ الآیات" صرف ابوخزیمہ انصاری کے پاس پائیں۔ اور ان کے سوا کسی سے یہ آیتیں نہ مل سکیں۔ وہ منقول صحیفے ابوبکر رضی کے پاس رہے یہاں تک کہ انہوں نے وفات پائی تو عمر رضی نے ان کی محافظت کی۔ اور عمر رضی کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف بجنسہٖ حضرت حفصہ بنت عمر رضی کے پاس محفوظ رہے۔ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں عبد خیر سے سندِ حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ "میں نے علی رضی کو یہ کہتے سنا ہے کہ "مصاحف کے بارہ میں سب سے زیادہ اجر حضرت ابوبکر رضی کو ملے گا۔ خدا ابوبکر پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کیا۔" لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "علی رضی فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کروں اس وقت تک بجز نمازِ جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی ردا

---

[۱] کُنَّا عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نُؤَلِّفُ الْقُرْاٰنَ مِنَ الرِّقَاعِ۔

(چادر) نہ اوڑھوں گا چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا۔" ابنِ حجرؒ کا قول ہے "یہ اثر منقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے۔ اور اگر اس کو صحیح بھی مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی رضؓ کی مراد قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اسے اپنے سینہ میں محفوظ کرتے تھے یعنی حفظ کر رہے تھے۔ اور عبد خیر کی روایت علی رضؓ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابلِ اعتماد ہے" میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریق سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے۔ یوں وارد ہوا ہے بشر بن موسے سے ہوذۃ بن خلیفہ نے۔ اور ان سے عون نے بیان کیا کہ ہم نے محمد بن سیرین سے سنا۔ اور انہوں نے عکرمہ رضؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا" ابوبکر رضؓ سے بیعت ہو جانے کے بعد علی رضؓ اپنے گھر میں بیٹھ رہے۔ ابوبکر رضؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالب رضؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابوبکر رضؓ نے علی رضؓ کو بلوا بھیجا اور ان سے دریافت کیا" کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے؟" علی رضؓ نے جواب دیا" نہیں واللہ! ایسی بات ہرگز نہیں۔" ابوبکر رضؓ نے دریافت کیا" پھر تم میرے پاس آنے سے کیوں گریز کرتے رہے؟" علی رضؓ نے فرمایا" میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ پر بڑی زیادتی ہو رہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اسے جمع نہ کر لوں اس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں۔" یہ سن کر ابوبکر رضؓ بولے" یہ تمہارے خیال میں بہت اچھی بات آئی ہے۔" محمد بن سیرینؒ کا قول ہے" پھر میں نے عکرمہ رضؓ سے کہا" کیا صحابہ رضؓ نے قرآن کی ترتیب اس کے نزول کے مطابق یوں ہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اسے پہلے اور اس کے بعد نازل ہونے والے کو اس کے بعد رکھا؟" عکرمہ رضؓ نے جواب دیا" اگر تمام انسان اور جنات سب سر جوڑ کر اسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں گے۔" اور اسی روایت کو ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں دوسرے طریق پر ابنِ سیرینؒ ہی سے نقل کیا ہے اور اس میں یہ ذکر ہے کہ علی رضؓ نے اپنے مصحف میں ناسخ و منسوخ کو درج کیا تھا۔ اور ابنِ سیرینؒ نے کہا کہ" میں نے اس کتاب کو حاصل کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہو سکی۔" اور ابنِ ابی داؤد نے حسن کے طریق سے روایت کی کہ" عمر رضؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو ان سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو معرکہ یمامہ میں مقتول ہو گیا۔ یہ سن کر عمر رضؓ نے کہا" اِنّا لِلّٰہِ" اور انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا۔" اس حدیث کے اسناد منقطع ہیں۔ اور اس کے راوی نے اپنے قول" وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو جمع کیا" سے یہ مراد لی ہے کہ انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ میں کہتا ہوں، قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارہ میں جو ایک عجیب و غریب روایت آئی ہے اسے ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں کہمس کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ" سب سے پہلا شخص جس نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا وہ سالم، ابو حذیفہ کا مولے (غلام آزاد کردہ) تھا۔ اور اس نے قسم کھائی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لے گا اس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلے گا کیونکہ چادر اسی حالت میں اوڑھی جاتی ہے) چنانچہ اس نے قرآن کو جمع کر لیا۔ پھر لوگوں نے اس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اس کا نام کیا رکھیں۔ کسی نے کہا سِفر نام رکھو مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اس لئے یہ ناپسند ہوا۔ اور پھر کسی نے کہا میں نے اسی طرح کی کتاب کو حبشہ میں مصحف کہتے سنا ہے۔ چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہو گیا۔ اور مجموعۂ قرآن کا نام مصحف رکھ دیا

گیا۔ اس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں۔ اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ سالمؓ بھی ابوبکرؓ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک سرگرم کارکن تھے۔ اور ابن ابی داؤد نے یحیی بن عبدالرحمٰن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ "عمرؓ نے (مسجد میں) آ کر کہا "جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی ہو وہ آ کر اپنے یاد کردہ قرآن کو سنائے اور لکھنے والے اس کو تختیوں اور کھجور کی شاخوں کی ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے۔

عمرؓ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصہ اس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابتؓ قرآن کو محض لکھا ہوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ اس کی شہادت ان لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنہوں نے اسے سنکر یاد کیا تھا۔ اور اس کے علاوہ خود زیدؓ حافظِ قرآن تھے۔ غرضیکہ قرآن مکتوب کے موجود پانے اور خود حافظِ قرآن ہونے کے باوجود ان کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اُسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔

نیز ابن ابی داؤد ہی ہشام بن عروہ کے طریق پر ان کے والد عروہ سے راوی ہیں کہ "ابوبکرؓ نے عمرؓ اور زیدؓ سے کہا "تم دونوں مسجد کے دروازہ پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اسے لکھ لو" اس حدیث کے تمام راوی معتبر ہیں اگرچہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن حجرؒ کا قول ہے" دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت تھی" (یعنی قرآن اس کو یاد بھی ہو اور اس کے پاس لکھا ہوا بھی ہو) اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں لکھا ہے"۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ صلعم کے روبرو لکھا گیا ہے۔ یا یہ مقصود ہے کہ وہ اس قرأت کی نسبت شہادت دیں کہ یہ انہی وجوہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ ابوشامہ کا قول ہے" اور ان (صحابہ) کی غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اُسی اصل سے جو رسول اللہ صلعم کے روبرو تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لینا۔ اسی وجہ سے زیدؓ نے سُوْرَۃُ التَّوْبَہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ" میں نے اسے ابوخزیمہ انصاریؓ کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا" یعنی اس کو لکھا ہوا صرف انہی کے پاس پایا کیونکہ زیدؓ محض یادداشت پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے تھے"۔ مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمرؓ اور زیدؓ دونوں اس بات کی شہادت بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن انہیں کسی نے سنایا ہے آیا وہ نبی صلعم پر ان کے سال وفات میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ سولھویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعدؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے پہلے قرآن کو ابوبکرؓ نے جمع کیا۔ اور زید بن ثابتؓ نے اسے لکھا۔ لوگ زیدؓ کے پاس قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اسے نہ لکھتے تھے۔ اور سُوْرَۃ بَرَاءَۃ کا خاتمہ محض ابوخزیمہ بن ثابتؓ کے پاس ملا۔ تو ابوبکرؓ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ صلعم نے ابوخزیمہؓ کی شہادت دو گواہوں کے برابر مانی ہے۔ چنانچہ زیدؓ نے اسے لکھ لیا۔ مگر عمرؓ نے آیۂ رجم پیش کی تو اسے نہیں لکھا۔ کیونکہ اس بارہ میں تنہا عمرؓ کے سوا اور کوئی شہادت بہم نہیں پہنچی"۔ حارث المحاسبی نے اپنی کتاب فہم السنن میں لکھا ہے کہ "قرآن کی کتابت کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلعم اس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن

جو رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں لکھا گیا تھا منتفرق ٹکڑوں، اونٹ کے شانہ کی ہڈیوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا اور ابوبکرؓ نے صرف اس کے نقل کرنے اور اکٹھا کرنے کا حکم دیا۔ اور یہ کارروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ صلعم کے گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا۔ پھر ان کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے میں باندھ دیا تاکہ ان میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہو جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظہ) پر کس طرح اعتماد کر لیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت کرتے ہوئے بیس سال تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے آئے تھے۔ اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اس میں کوئی خارجی کلام ملا دیا جائے گا۔ ہاں ڈر اس بات کا تھا کہ مبادا اس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہو جائے۔

زید بن ثابت رضؓ کی حدیث میں پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ انہوں نے قرآن کو کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا۔ اور ایک روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پسلی کی ہڈیوں سے۔ اور چوتھی روایت میں اونٹ کی کاٹھیوں کی لکڑیوں سے، قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔ روایت کے الفاظ میں "لخاف" کا لفظ "لخفہ" کی جمع ہے جو باریک پتھر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔ اور **خطابی** کا قول ہے کہ "لخفہ" پتھر کی پتلی پٹیوں کو کہا جاتا ہے۔ اور "رقاع" کا لفظ "رقعہ" کی جمع ہے جو کھال، پتلی جھلی، پتے یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور "اکتاف" "کتف" کی جمع ہے۔ یہ اونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی تھی جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے۔ اور "اقتاب" لفظ "قتب" کی جمع ہے جو اونٹ کی کاٹھی کو کہتے ہیں۔

ابن وہب کی کتاب **موطا** میں **مالک** سے بواسطۂ **ابن شہاب**، **سالم بن عبداللہ بن عمرؓ** مروی ہے کہ جب ابوبکرؓ نے قرآن کو "قراطیس" میں جمع کیا تو انہوں نے زید بن ثابت رضؓ سے بھی اس کو سرانجام دینے کے لئے کہا۔ زیدؓ نے اس میں مدد دینے سے انکار کر دیا۔ یہاں تک کہ ابوبکرؓ نے **عمرؓ** کی مدد سے یہ کام انجام دیا۔" اور **موسیٰ بن عقبہ** کی **کتاب المغازی** میں **ابن شہاب** سے روایت کی گئی ہے کہ جس وقت جنگ **یمامہ** میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان جان ہوا تو ابوبکرؓ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کہ کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہو جائے۔ پھر سب لوگ جو کچھ قرآن ان کے پاس تھا یا انہیں یاد تھا لے کر آنے لگے۔ یہاں تک کہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کر لیا گیا۔ اس لحاظ سے **ابوبکرؓ** پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا۔" **ابن حجر** کا قول ہے "اور **عمارۃ بن غزیہ** کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابت رضؓ نے کہا "پھر مجھ **ابوبکرؓ** نے حکم دیا۔ اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت **ابوبکرؓ** وفات پا گئے۔ اور **عمرؓ** کا زمانہ آیا تو پھر میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ میں لکھا۔ اور یہ (قرآن مکتوب) **عمرؓ** کے پاس تھا۔" پھر **ابن حجرؒ** کا قول ہے۔ اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے۔ اس لئے کہ کھال کے ٹکڑوں اور شاخ خرما کے ڈنٹھلوں پر تو اس سے پہلے ہی قرآن لکھا ہوا تھا۔ جب کہ وہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں جمع کیا گیا تھا۔ پھر اُن کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا۔ جس پر مترادف صحیح حدیثیں دلالت کر رہی ہیں۔

حاکم کا بیان ہے "اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا کہ عثمان رضؓ کے عہد میں سورتوں کی ترتیب ہوئی بخاری نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "آرمینیہ اور آذربائیجان کی فتح کے موقعہ پر شامی اور عراقی دونوں ساتھ ملکر معرکہ آرائی میں شریک تھے وہاں حذیفہ رضؓ ان دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قرأت میں اختلاف دیکھ کر سخت پریشان تھے۔ اس وقت آپ حضرت عثمان رضؓ کے پاس آئے اور انہوں نے عثمان رضؓ سے کہا۔ آپ امتِ مسلمہ کے یہود اور نصاریٰ کی طرح باہم مختلف ہونے سے پہلے ہی اس کی خبر لے لیجئے" عثمان رضؓ نے یہ بات سن کر حضرت حفصہ رضؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ "جو صحیفے آپ کے پاس امانتاً رکھے ہیں انہیں بھیج دیجئے۔ تاکہ میں ان کو مصحفوں میں نقل کرانے کے بعد پھر آپ کے پاس واپس ارسال کر دوں" حضرت حفصہ رضؓ نے وہ صحائف عثمان رضؓ کو بھجوا دیئے۔ اور عثمان رضؓ نے زید بن ثابتؓ عبداللہ بن زبیرؓ سعید بن العاص اور عبدالرحمٰن بن الحارثؓ بن ہشام کو ان کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قرشی بزرگوں سے کہا کہ "جہاں کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زید بن ثابت کے اندر اختلاف ہو وہاں اس لفظ کو خاص قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے" چنانچہ قریشیوں کی اس جماعت نے مل کر عثمان رضؓ کے حکم کی تعمیل کی۔ اور جب وہ ان صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر چکے تو عثمان رضؓ نے وہ صحائف بدستور حضرت حفصہ رضؓ کے پاس واپس بھیج دیئے۔ اور اپنے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالک اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا اور جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں ان کو سوخت کر دیا جائے۔ زید رضؓ کہتے ہیں "جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سُورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے ہوئے سنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اس آیت کو خزیمہ بن ثابت الانصاری رضؓ کے پاس پایا۔ اور وہ ہے "مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاھَدُوا اللّٰہَ عَلَیْہِ۔ الآیۃ" چنانچہ ہم نے اس آیت کو اس کی سورت کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا" ابن حجرؒ کا قول ہے "یہ واقعہ ۲۵ھ کا ہے ہمارے دور کے بعض علماء نے یہ بات غالباً سہواً کہی ہے کہ یہ واقعہ تقریباً ۳۰ھ کا ہے۔ کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

ابن اشتہ نے ایوب کے طریق پر ابو قلابہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "مجھ سے انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمان رضؓ کے عہد میں قرآن کے اندر اس قدر اختلاف تھا کہ پڑھنے والے بچوں اور پڑھانے والوں کے درمیان تلوار چل گئی تھی۔ عثمان رضؓ کو یہ خبر پہنچی تو انہوں نے فرمایا "لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اس میں غلطی کرنے لگے ہیں۔ غالباً مجھ سے جو دور ہوں گے وہ ان کی نسبت سے کہیں بڑھ کر جھٹلاتے اور غلطیاں کرتے ہوں گے۔ اے اصحاب محمد (صلعم) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک امام (قرآن) لکھو" چنانچہ تمام صحابہ رضؓ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت کسی آیۃ کے بارہ میں ان کے اندر اختلاف اور جھگڑا ہوتا تو وہ کہتے۔ یہ آیت رسول اللہ صلعم نے فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اس کو بلوایا جاتا۔ حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر ہوتا تھا۔ اور جب وہ آجاتا تو اس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قرأت رسول اللہ صلعم نے تمہیں کس طرح پر سنائی تھی۔ وہ شخص کہتا۔ "یوں" اس وقت اس آیت کو لکھ لیتے۔ اور پہلے سے اس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے"

ابن ابی داؤد نے محمد بن سیرین کے طریق پر کثیر بن افلح سے روایت کی ہے کہ "جس وقت عثمان رضؓ نے مصحفوں کے لکھوانے

کا ارادہ کیا تو انھوں نے اس غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبیلوں کے جمع کئے۔ پھر قرآن کے صحیفوں کا وہ صندوق منگوایا جو عمرؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آگیا تو عثمان رضؓ نے ان لکھنے والوں کی نگرانی اپنے ذمہ لی۔ اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب ان میں کسی بات پر اختلاف ہو جاتا تو اسے سردست چھوڑ دیتے تھے اور اس وقت لکھتے نہ تھے۔ محمد بن سیرینؒ کا قول ہے "وہ لوگ اس کی کتابت میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار کریں جو ان سب کی نسبت سے کلام اللہ کے آخری دَور سے قریب تر زمانہ رکھتا ہے۔ اور پھر اس کے بیان کے مطابق جو کچھ لکھنے سے رہ گیا ہے اسے لکھیں"۔ ابن ابی داؤدؒ نے صحیح سَند کے ساتھ سوید بن غفلہ سے روایت کی ہے کہ "علی رضؓ نے فرمایا" عثمان رضؓ کے بارہ میں بجز کلمۂ خیر کے اور کچھ مت کہو۔ کیونکہ انہوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ ہماری ایک جماعتِ کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ انہوں نے ہم سے کہا "تم لوگ قرآن کی قرأت کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے ہیں "میری قرأت تمہاری قرأت سے بہتر ہے"۔ اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے۔" ہم لوگوں نے کہا "پھر تمہاری کیا رائے ہے؟" عثمان رضؓ نے جواب دیا "مجھے تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تاکہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے۔" اور ہم لوگوں نے کہا "آپ کی رائے بہت اچھی ہے۔"

ابن التین اور چند دیگر علماء کا قول ہے "ابو بکر اور عثمان رضؓ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابو بکرؓ کا جمع کرنا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملانِ قرآن کی موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے۔ کیونکہ اس وقت تمام قرآن ایک جگہ اکٹھا نہیں تھا چنانچہ ابو بکر رضؓ نے قرآن کو صحیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورت کی آیتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کے مطابق یکے بعد دیگرے درج کر دیں۔ اور عثمان رضؓ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہِ قرأت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آگئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور چونکہ عرب کی زبانیں بہت وسیع تھیں۔ اس لئے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو بر سرِ غلط بتانے لگے۔ اور اس بارہ میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمان رضؓ نے قرآن کے صحف کو ایک ہی مصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا۔ اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلۂ قریش کی زبان پر اکتفا کیا۔ اس بات کے لئے عثمان رضؓ دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول در اصل قریش ہی کی زبان میں ہوا ہے۔ اگرچہ ابتدا میں دقت اور مشقت دور کرنے کے لئے اس کی قرأت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی لیکن اب عثمان رضؓ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی۔ لہٰذا انہوں نے قرآن کی قرأت کا انحصار محض ایک ہی زبان میں کر دیا۔"

قاضی ابو بکر اپنی کتاب الانتصار میں کہتے ہیں عثمان رضؓ نے ابو بکر رضؓ کی طرح قرآن کو "ما بین اللوحین" ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ انہوں نے تمام مسلمانوں کو ان حروف و قراءت ثابتہ پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول چلی آرہی تھیں۔

۵۰ دو دفتیوں کے ...

اور جس قدر قرأتیں ان کے سوا پیدا ہو گئی تھیں ان کو مٹا دینا چاہا۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم تاخیر اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ ثبت کیا گیا ہے۔ اس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ وہ مصحف اپنے رسم کی مثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ اور اس کی قرأت اور حفظ کے مفروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تاکہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے۔" حارث المحاسبی کا قول ہے "لوگوں میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ قرآن کو عثمان رضؓ نے جمع کیا۔ مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمان رضؓ نے تو فقط یہ کیا کہ اپنی اور اپنے پاس والے مہاجرین و انصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قرأت کرنے پر آمادہ کیا۔ کیونکہ ان کو اہل عراق اور اہل شام کے قرأتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمان رضؓ کے اس عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام انہی قرأت کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبعہ کا اطلاق ہوتا تھا۔ اور ان پر قرآن کا نزول ہوا تھا۔ اور یہ بات کہ قرآن جملۃً سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ حضرت ابوبکر الصدیق رضؓ تھے۔ اور علی رضؓ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمان رضؓ نے کیا ہے۔"

فائدہ۔ حضرت عثمان رضؓ نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کئے تھے، ان کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے۔ مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے۔ اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمان رضؓ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے "میں نے ابو حاتم سجستانی سے سنا وہ کہتے تھے کہ جملہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف مکہ، شام، یمن، بحرین، بصرہ اور کوفہ کو ارسال کیا گیا اور باقی ماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا۔"

فصل

اس اجماع اور ان مترادف نصوص کا بیان جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توقیفی (یعنی رسول اللہ صلعم کی ہدایت کے مطابق) ہے۔

بہت سے علماء نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے منجملہ ان کے **زرکشی** نے کتاب **البرہان** میں اور **ابوجعفر بن الزبیر** رضؓ نے اپنی کتاب **مناسبات** میں اس اجماع کی صراحت ان الفاظ میں بیان کی ہے۔ "آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ صلعم کی توقیف (ہدایت) اور اس کے مطابق ہوئی ہے۔ اور اس کے اندر مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں۔" چنانچہ آگے علماء کے ایسے صریح اقوال آئیں گے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

(۱) نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابت رضؓ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں انہوں نے بیان کیا کہ "ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے۔"

(۲) وہ حدیث ہے جس کو احمد، ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن عباس رضؓ سے روایت

کیا ہے کہ" میں نے عثمان رضؓ سے دریافت کیا کہ "کیا وجہ ہے کہ تم نے سورۃ الانفال کو جو منجملہ مثانی کے ہے اور سُوْرَۃ بَرَاءَۃ کو جو مئین کے ہے، باہم ملا دیا۔ اور ان دونوں کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کی سطر نہیں لکھی۔ پھر ان کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟" عثمان رضؓ نے جواب دیا۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپ فوراً کاتبان وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ایسا ذکر آیا ہے۔ اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی، اور سُوْرَۃ بَرَاءَۃ کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا برأت کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا۔ اس لئے میں نے گمان کیا کہ سُوْرَۃ بَرَاءَۃ الانفال ہی کا ایک جزو ہے۔ اور رسول اللہ صلعم ایسی حالت میں انتقال فرما گئے کہ آپ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ بَرَاءَۃ منجملہ الانفال کے ہے۔ ان وجوہ سے میں نے ان دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا۔ اور ان کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی۔"

(۳) وہ حدیث جس کو احمد نے سند حسن کے ساتھ عثمان بن ابی العاص رضؓ سے روایت کیا ہے کہ "میں رسول اللہ صلعم کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ اسی اثناء میں یکایک آپ نے آنکھ اٹھا کر دیکھا اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا "میرے پاس جبریلؑ آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی اس جگہ پر رکھوں۔" إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبٰى - الآیۃ۔

(۴) بخاری نے ابن زبیر رضؓ سے روایت کی ہے کہ "میں نے عثمان رضؓ سے کہا کہ "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا" اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اس کو چھوڑ دو" عثمان رضؓ نے جواب دیا "اے برادر زادہ! میں قرآن کی کسی شے کو اس کی جگہ سے نہیں ہٹاؤں گا۔"

(۵) مسلم نے عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ "میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کثرت سے کوئی بات نہیں دریافت کی جس کثرت سے "کلالۃ" کی نسبت دریافت کیا۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا "تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سُوْرَۃ النِّسَاء کے آخر میں ہے۔"

(۶) وہ حدیثیں جو سُوْرَۃ البقرۃ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارہ میں آئی ہیں۔

(۷) مسلم نے ابو الدرداء رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "جو شخص سُوْرَۃ الکہف کے شروع کی دس آیتیں حفظ کرے گا، وہ دجال کے شر سے محفوظ رہے گا۔" اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث، بایں الفاظ آئی ہے کہ "جو شخص سورۃ الکہف کے آخر کی دس آیتیں پڑھے گا، دجال کے شر سے محفوظ رہے گا۔ اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے نصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سورتیں پڑھیں۔ مثلاً حذیفہ رضؓ کی حدیث میں سُوْرَۃ البقرۃ، سورۃ آل عمران اور سُوْرَۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ صحیح بخاری میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے سُوْرَۃ الاعراف کی قرأت مغرب کی نماز میں فرمائی۔ اور سُوْرَۃ قد افلح کی بابت نسائی میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اس کو فجر کی نماز میں پڑھا یہاں تک کہ

جس وقت موسیٰ اور ہارونؑ کا ذکر آیا تو آپ کو کھانسی آگئی۔ اور آپ نے رکوع کر دیا۔ سُوْرَۃُ الرُّوْمِ کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسول پاک نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔ الٓمّٓ تَنْزِیْل اور ھَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَان کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلعم ان کو جمعہ کے دن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں سُوْرَۃ قٓ کی نسبت آیا ہے کہ اسکو خطبہ میں پڑھتے تھے۔ سُوْرَۃُ الرَّحْمٰن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلعم نے یہ سورۃ قوم جن کے سامنے پڑھی تھی۔ سُوْرَۃُ النَّجْم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اسے کفار مکہ کو سنایا اور اس کے آخر میں سجدہ کیا تھا۔ سُوْرَۃُ اِقْتَرَبَتْ اس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہوا ہے کہ رسولِ کریم صلعم اس کو سُوْرَۃ قٓ کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الجمعہ اور سورۃ المنافقون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپ ان دونوں کو نماز جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔ سُوْرَۃُ الصَّفّ کی بابت مستدرک میں عبد اللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اسی وقت رسول اللہ صلعم نے اس کو مفصّل کی مختلف سورتوں میں (ملاکر) ان کے سامنے پڑھا۔ یہاں تک کہ اسے ختم کر دیا۔ اور آنحضرت صلعم کا اس سورۃ کو جماعتِ صحابہ کے روبرو پڑھنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے۔ اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کے خلاف ہو لہٰذا اب یہ بات حدِ تواتر تک پہنچ گئی۔

وہ روایت اس مقام پر البتہ اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحٰقؒ کے طریق پر یحییٰ بن عباد بن عبد اللہ بن الزبیرؓ سے بیان کیا۔ اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ حارث ابن خزیمہؓ سُوْرَۃ بَرَآءَۃ کے اخیر کی دو آیتیں لائے۔ اور انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ صلعم سے سن کر بخوبی یاد رکھا ہے" عمرؓ نے ان کی گفتگو سن کر فرمایا اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بے شک ان دونوں آیتوں کو سنا ہے" پھر فرمایا" اگر تین آیتیں ہوتیں تو میں ان کو ایک علیحدہ سورۃ بنا دیتا۔ مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور ان کو اس کے آخر میں شامل کر دو" ابن حجرؒ کا قول ہے" اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان لوگوں نے ترتیب آیات توقیف کے سوا کسی اور صورت پر نہیں کی"۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا ہوا ہے اس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے ابن ابی داؤد نے ابو العالیہ کے طریق پر اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سُوْرَۃ بَرَآءَۃ کی آیت ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا یَفْقَهُوْنَ" پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر ما نزل ہے۔ اس وقت اُبیؓ نے کہا" بیشک رسول اللہ صلعم نے اس کے بعد بھی مجھے دو آیتیں پڑھائی ہیں" لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ" تا آخر سورۃ علامہ مکیؒ اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ہوئی ہے۔ اور آپ نے آغاز

سُوْرَۃ بَرَاءَۃ میں اس بات کا حکم نہیں دیا لہذا وہ بلا بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے چھوڑ دی گئی۔" **قاضی ابوبکر** رضہ نے کتاب **الانتصار** میں لکھا ہے "آیتوں کی ترتیب ایک واجبی امر اور لازمی حکم ہے۔ کیونکہ جبریل ؑ ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو۔" اور **قاضی ابوبکر** ہی کا قول ہے "ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے اللہ تعالےٰ نے نازل فرمایا اس کے لکھے جانے کا حکم دیا، اس کو منسوخ نہیں کیا۔ اور نہ اس کے نزول کے بعد اس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہ یہی قرآن ہے جو مابین الدفتین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحفِ عثمان حاوی ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کا نظام و ترتیب اسی انداز پر ہے جس طرح اللہ تعالےٰ نے اس کی ترتیب فرمائی ہے۔ اور رسول خدا صلعم نے اسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھ کر ترتیب دیا۔ نہ اس میں سے کسی پچھلی آیت کو آگے کیا اور نہ آگے کی آیت کو پیچھے کیا۔ پھر امت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب ان کی جگہوں اور موقعوں کو اسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا اور برقرار رکھا جس طرح انہی (صلعم) سے خاص قرأتوں کو اور نفس تلاوت کو سیکھا تھا اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلعم ہی نے کر دی ہو۔ یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد امت کے لئے ترک کر دیا ہو۔" **قاضی** نے کہا "اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے۔"

ابن وہب سے مروی ہے۔ "میں نے **مالک** رح کو یہ فرماتے سُنا ہے کہ "قرآن کی تالیف اسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہؓ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کرتے تھے"۔" اور **بغوی** اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ "صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قرآن کو بین الدفتین جمع کیا ہے جس کو اللہ تعالےٰ نے اپنے رسول صلعم پر نازل کیا تھا۔ اور صحابہ رضہ نے اس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی۔ پھر ان کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اس کے کسی حصہ کے ضائع جانے سے ڈرتے تھے اس واسطے انہوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ صلعم سے سُنا تھا اسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر کے اس کو لکھ لیا۔ یہاں تک کہ اس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلعم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا۔ کیونکہ رسول اللہ صلعم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصّوں کی تلقین اسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے۔ اور آپ کو اس ترتیب پر جبریل ؑ نے واقف کیا تھا جو ہر آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلعم کو بتا دیا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جائیگی۔

اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہ رضہ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اسے ترتیب دینے کی۔ اس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا ہے۔ اور اس کو اللہ تعالےٰ نے پہلے آسمانِ دنیا پر نازل فرمایا پھر اسے بوقتِ ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے۔ **ابن الحصّار** کا قول ہے کہ "سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا ان کی جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلعم خود ہی فرماتے تھے کہ اس آیت کو فلاں جگہ رکھو۔ اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلعم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل سے حاصل ہوا ہے۔ اور اس بات سے بھی کہ صحابہ کا اسے مصحف میں اسی طرح رکھنے پر اجماع ہے۔"

فصل

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے، یا صحابہ رضؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے۔

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی یہ بات کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہ رضؓ کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں میں مالک اور قاضی ابوبکر بھی (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) شامل ہیں۔ ابن فارس کا قول ہے" قرآن کے جمع کرنے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے۔ مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور ان کے بعد مئین سورتوں کو رکھنا۔ تو اس قسم کی ترتیب صحابہ رضؓ ہی نے کی ہے۔ مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے۔ اور اس کو خود نبی صلعم نے اس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریلؑ نے آپ کو منجانب اللہ بتایا تھا۔ اور جن امور سے اس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ ان کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا۔ سلف صالحین میں سے بعض صحابہ ایسے تھے جنہوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتب کیا تھا۔ اور یہ علی رضؓ کا مصحف تھا جس کے اول میں سُوْرَۃ اِقْرَاْ تھی۔ پھر المدثر، المزمل، تبّت اور تکویر کے بعد دیگرے یونہی مکّی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھیں۔ اور ابن مسعود رضؓ کے مصحف میں سب سے پہلے سُوْرَۃ البقرۃ تھی۔ پھر سُوْرَۃ النّساء اور اس کے بعد سُوْرَۃ آلِ عمران نہایت سخت اختلاف کے ساتھ۔ اور اسی طرح پر اُبی بن کعب اور دیگر صحابہ کے مصاحف تھے"

ابن اشتہ نے اپنی کتاب المصاحف میں اسماعیل بن عباس کے طریق پر بواسطہ حیان بن یحیی ابی محمد القرشی رحؒ سے روایت کی ہے کہ "عثمان رضؓ نے صحابہ رضؓ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو یکے بعد دیگرے رکھو۔ اس لئے سُوْرَۃ الانفال اور سُوْرَۃ التوبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل کیا گیا۔ اور الانفال اور التوبہ کے مابین بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا"۔

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی کو بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جا سکتا ہے۔ ابوبکر بن الانباری کا قول ہے" اللہ پاک نے قرآن کو تمامتر آسمان دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس برس سے بھی زیادہ مدت میں متفرق طور سے (زمین پر) نازل فرمایا چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا۔ اور جبریلؑ نبی صلعم کو آیت اور سورۃ کے موضع سے آگاہ کر دیتے تھے اس لئے سورتوں کا اتساق اور ترتیب بھی آیتوں اور حروف کے اتساق و ترتیب کی طرح سب کچھ نبی صلعم ہی کی جانب سے ہے لہٰذا جو شخص کسی سورۃ کو مقدم یا مؤخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا"۔

کرمانی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے کہ "سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح اللہ تعالیٰ کے نزدیک لوح محفوظ

میں بھی ہے۔ اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلعم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ اور اپنے سالِ وفات میں آپ نے جبریلؑ سے قرآن کے دو دور فرمائے۔ اور نزول میں سب سے پچھلی آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ" تھی۔ اس کی بابت جبریلؑ نے رسول اللہ صلعم کو یہ حکم دیا تھا کہ اسے آیتِ ربٰوا اور آیت دَین دونوں کے بیچ میں رکھئے۔" طیبی کا قول ہے "قرآن سب سے پہلے لوحِ محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا۔ اور پھر وہ ضرورتوں کے مطابق اترتا رہا۔ اور اخیر میں وہ مصاحف کے اندر اسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیسا کہ لوحِ محفوظ میں ثبت ہے۔" زرکشی نے کتاب البرہان میں لکھا ہے "فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے۔ دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہ رضؓ چونکہ اسبابِ نزول اور کلماتِ قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے۔ اس لئے ان کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہو گیا تھا۔ چنانچہ مالکؒ کا قول ہے کہ "صحابہ رضؓ نے قرآن کی ترتیب محض اسی انداز پر کی ہے جسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے آئے تھے۔" مگر مالکؒ نے چونکہ یہ بھی کہہ دیا ہے کہ "سورتوں کی ترتیب صحابہ رضؓ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے" لہٰذا اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بنا پر تھی[1]۔ جس کی وجہ سے انہیں اس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے" اور ابو جعفر بن الزبیر اس بیان میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے۔

بیہقی نے کتاب المدخل میں لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی یہ ترتیب قائم ہو چکی تھی مگر عثمان رضؓ کی گذشتہ حدیث کی بنا پر اَنفَال اور بَرَآءَۃ کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنٰے نہیں۔" ابنِ عطیہ کا میلان اس طرف ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلعم کی حیات ہی میں معلوم ہو گئی تھی۔ مثلاً سات بڑی سورتوں حوامیم اور مفصل کی ترتیب۔ اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہو تاکہ وہ آپ کے بعد یہ خدمت انجام دے۔" مگر ابو جعفر بن زبیر کا قول ہے "جتنی سورتوں کی نسبت ابنِ عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار ان سے بہت زیادہ سورتوں کی بابت توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلعم کا قول "اِقْرَءُوا الزَّهْرَاوَيْنِ البقرۃ و آل عمران" یہ مسلم کی روایت ہے۔ یا سعید بن خالد رضؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے سات طویل سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھا۔" یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں نقل کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ "رسول اللہ صلعم مفصل کو ایک ہی رکعت میں جمع فرما لیا کرتے تھے۔ اور بخاری، ابن مسعود رضؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا بَنِیْ اِسْرَائِیْل، کہف، مَرْیَم، طٰہٰ اور انبیاء کی سورتیں عتاق الاول سے ہیں۔ اور یہ ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے۔" چنانچہ اس قول میں ابن مسعود رضؓ نے ان سورتوں کا ذکر اسی ترتیب کے ساتھ کیا جس ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں۔ صحیح بخاری میں وارد ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے جاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیاں ملا کر ان میں پھونک مارتے اور پھر قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین پڑھتے تھے۔

---

[1] یعنی رسول اللہ کے طرزِ عمل اور انداز تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم۔

ابوجعفر النحاس کا بیان ہے کہ "قولِ مختار یہ ہے کہ اس ترتیب پر سورتوں کی تالیف رسول اللہ صلعم ہی نے فرمائی ہے جس پر واثلہ کی حدیث اُعطیت مکان التوراۃ السبع الطوال" (کہ توراۃ کی جگہ مجھے سبع طوال دی گئی ہیں) دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلعم ہی سے ماخوذ اور انہی کے وقت سے چلی آرہی ہے۔ اور مصحف میں قرآن اسی ایک ہی طریقہ پر جمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلعم کے الفاظ پیش کرتی ہے۔

ابن الحصّار کا قول ہے "سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا ان کی جگہوں پر رکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا۔ ابن حجر کا قول ہے کہ یہ بات کچھ غیر ممکن نہیں کہ بعض یا بیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب توقیفی ہو۔ کیونکہ سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جن امور سے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ ان کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کو احمد اور ابوداؤد نے بواسطہ اوس بن ابی اوس حذیفۃ الثقفی رض سے روایت کیا ہے۔ حذیفہ نے کہا "میں اس وفد کے لوگوں میں شامل تھا جو قبیلۂ ثقیف میں سے قبولِ اسلام کا شرف حاصل کر چکے تھے۔ تا آخر حدیث" اور اس حدیث میں آیا ہے کہ "پھر رسول اللہ صلعم نے ہم سے فرمایا مجھ پر قرآن کا ایک حزب (منزل) طاری ہو گیا تھا (یعنی قرآن کی ایک منزل پڑھنا معمول بن گیا تھا) چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اسے تمام نہ کرلوں اس وقت تک باہر نہ نکلوں۔" لہٰذا ہم لوگوں نے اصحاب رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا۔ "تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو؟" صحابہ رض نے جواب دیا۔ "ہم قرآن کی منزلیں تین، پانچ، سات، نو، گیارہ اور تیرہ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اور آخری منزل مفصّل سورۃ قٓ سے کرتے ہیں یہاں تک کہ قرآن کو ختم کر دیتے ہیں۔" ابن حجر کا قول ہے۔ اس لئے یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ آج جس انداز پر مصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلعم کے عہدِ مبارک میں بھی تھی۔ نیز لکھا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس زمانہ میں صرف مفصّل کی منزل مرتب ہو اوروں کی نہیں

میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جو باتیں دلالت کرتی ہیں ان میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ حٰمٓ سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعد دیگرے یکجا مرتب کی گئی ہیں۔ اور یہی صورت طٰسٓ سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔ مگر مُسبّحات[1] کی ترتیب پے در پے نہیں رکھی گئی ہے۔ اور طٰسٓمٓ الشعراء اور طٰسٓمٓ القصص کے مابین سورۂ طٰسٓ کے ذریعہ سے باوجود اس کے کہ وہ ان دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے تفریق کی گئی ہے۔ لہٰذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسبّحات کو پے در پے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۂ طٰسٓ کو سورۃ القصص سے مؤخر کر دیا جاتا۔ جو بات اس بارہ میں سب سے زیادہ دل کو لگتی ہے وہ بیہقی کا قول ہے یعنی یہ کہ "براءۃ اور انفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے رسول اللہ صلعم کے کئی سورتوں کو پے در پے پڑھنے سے اس امر پر دلیل قائم کرنا مناسب نہیں کہ ان کی ترتیب بھی یونہی تھی اور اس حالت میں رسول اللہ صلعم کے سورۃ النسآء کو سورۃ آلِ عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قرأت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں تھا۔ اور اس کے علاوہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ

[1] سبح سے آغاز ہونے والی سورتیں۔

رسول پاک نے ایسا بیان جواز کے لئے کیا تھا ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طریق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے کہ "میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سنا کہ بقرہ اور آلِ عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ ان سے پہلے اسّی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا۔ اور یہ دونوں مدینہ میں آکر نازل ہوئیں۔؟ ربیعہ نے جواب دیا "قرآن کی تالیف ان لوگوں کے علم پر ہوئی ہے جو اس کے مؤلف کے دیکھنے والے اور اس کی تالیف میں مؤلف کے ساتھ موجود تھے۔ اور ان لوگوں کا اس کا علم رکھنے کے ساتھ اس پر اجماع بھی ہو گیا تھا۔ لہذا یہی بات اس بارہ میں کافی ہے۔ اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری ہے۔

خاتمہ۔ سات طویل سورتوں (السبع الطوال) میں پہلی سُوْرَۃُ البَقَرَۃ اور آخری سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ ہے۔ یہ علماء کی ایک جماعت کا قول ہے۔ لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سات بڑی سورتیں البقرۃ، آلِ عمران، النساء، المائدہ، الانعام اور الاعراف ہیں"۔ راوی نے کہا، اور ابنِ عباس رضؓ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں"۔ اور ابنِ ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جبیر رضؓ سے منقول ہے کہ "وہ ساتویں سورۃ یُوْنُس ہے۔ اور ابنِ عباس رضؓ کی روایت سے بھی یہی بات نوع اول میں گذر چکی ہے۔ اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہے کہ وہ ساتویں سُوْرَۃُ الکہف ہے۔

السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک سُورۃ سو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب قریب ہے۔ اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو "مثانی" کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوسرے نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں۔ اور مئون کے اوّل بھی ہیں۔ فراء کا قول ہے "مثانی" وہ سورۃ ہے جس کی آیتیں سو آیتوں سے کم ہیں۔ اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طِوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دہرائی جاتی ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ ان میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر بیان کرنا ہے۔ اس بات کو نکزاوی نے بیان کیا ہے۔ جمال القراء میں ہے کہ "مثانی" وہ سورتیں ہیں جن میں قصص کو دہرایا گیا ہے۔ اور بعض اوقات ان کا اطلاق تمام قرآن اور سُوْرَۃُ الفاتحہ پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

مُفَصَّل ان سورتوں کو کہتے ہیں جو "مثانی" کے بعد واقع ہوئی ہیں۔ اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام رکھنے کی وجہ ان سورتوں کے مابین بکثرت بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل (جدائی) کا واقع ہونا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان میں منسوخ کی کمی ہونا اس نام رکھنے کا موجب ہے۔ اور اسی لئے ان کو محکم بھی کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ بخاری نے سعید ابن جبیر رضؓ سے روایت کیا ہے کہ سعید رضؓ نے کہا "قرآن کے جس حصہ کو تم مُفَصَّل کہتے ہو وہی محکم ہے۔ اور اس کا خاتمہ بلانزاع واختلاف سُوْرَۃُ النَّاس پر ہوتا ہے۔ لیکن آغاز کے بارہ میں اختلاف ہے کہ مُفَصَّل کی پہلی سورۃ کونسی ہے؟ اس بارہ میں بارہ قول آئے ہیں۔ ایک قول سُوْرَۃُ قٓ کی بابت آیا ہے جو اوس بن ابی اوس کے کچھ ہی قبل بیان شدہ حدیث

سے ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا قول سُوْرَۃ اَلحُجُرات کی نسبت ہے۔ اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے تیسرے قول میں سورۃ القتال کو مفصّل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس قول کو ماوردی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے چوتھا قول سُوْرَۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے۔ اس کا راوی قاضی عیاض ہے۔ پانچویں قول نے سورۃ الصّافات کی تعیین کی ہے۔ چھٹے قول کی رو سے سُوْرَۃ الصّفّ کو لیا گیا ہے۔ ساتویں قول میں سُوْرَۃ تَبَارَکَ کو مفصّل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے۔ اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ برکات میں بیان کئے ہیں۔ آٹھویں قول میں سُوْرَۃ الفتح کو شمار کیا ہے۔ اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے۔ نواں قول سُوْرَۃ الرَّحمٰن کی تعیین کرتا ہے۔ اس کو ابن السیّد نے کتاب مؤطا پر اپنی امالی میں ذکر کیا ہے۔ دسواں قول سُوْرَۃ الانسان کو مفصّل کا آغاز قرار دیتا ہے۔ گیارہویں قول میں سُوْرَۃ سَبِّحِ کو شمار کیا ہے۔ اور اس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے۔ اور بارہویں قول میں سُوْرَۃ وَالضُّحٰی کو مفصّل کی پہلی سورۃ بتایا گیا ہے۔ اور اس کا قائل خطابی ہے۔ اور خطابی ہی نے اس نام رکھنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ قاری (پڑھنے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے اور علامہ راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں کہ "مفصّل قرآن کے آخری ساتویں حصّہ کو کہتے ہیں"

فَائِدَہ:- مفصّل میں طِوال (بڑی)، اوساط (منجھلی) اور قصار (چھوٹی) سورتیں بھی ہیں۔ ابنِ معن کا قول ہے طوال المفصل سُوْرَۃ عَمّ تک ہیں۔ اوساط المفصّل سُوْرَۃ عَمّ سے سُوْرَۃ الضُّحٰی تک۔ اور الضُّحٰی سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار المفصّل ہیں۔" اور یہ قول ان تمام اقوال سے زیادہ قریب الصواب ہے جو اس بارہ میں منقول ہیں۔

تنبیہ:- ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں بواسطہ نافع، ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "ابن عمرؓ کے سامنے مفصّل کا ذکر ہوا تو انہوں نے کہا۔" اور قرآن کا کونسا حصّہ مفصل نہیں؟ لیکن تم تو کہتے ہو قِصَارُ السُّوَرِ (مختصر) اور صِغَارُ السُّوَرِ (چھوٹی سورتیں) اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورۃ کو مختصر[1] اور چھوٹی کہنا جائز ہے۔ ورنہ ایک جماعت جن میں ابوالعالیہ بھی شامل ہیں، اس کو ناپسند کرتی ہے مگر دیگر علماء نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے۔ اور یہ بات ابن ابی داؤدؒ نے بیان کی ہے۔ ابن سیرین اور ابوالعالیہ سے روایت ہے کہ ان دونوں بزرگوں نے کہا "سُوْرَۃ خفیفۃ" ہرگز نہ کہو کیونکہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "اِنَّا سَنُلْقِيْ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا" لیکن سُوْرَۃ یَسِیْرَۃ کہہ سکتے ہو۔

فَائِدَہ:- ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں لکھتے ہیں "مجھے محمد بن یعقوب نے اور اسے ابوداؤدؒ نے بواسطہ ابوجعفر کوفی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابوجعفر نے کہا۔ "اُبی بن کعب رضؓ کے مصحف کی ترتیب یوں تھی اَلحَمد۔ البقرۃ۔ آل عمران۔ الانعام۔ المآئدۃ۔ الاعراف۔ الانفال۔ یونس۔ الانفال۔ برآءۃ۔ ھود۔ مریم۔ الشعرآء۔ الحج۔ یوسف۔ الکہف۔ النحل۔ الاحزاب۔ بنی اسرائیل۔ الزمر جس کے شروع میں حمٓ ہے۔ طٰہٰ۔ الانبیاء۔ النور

---

[1] مختصر۔

المومنون ۔ سبا ۔ العنکبوت ۔ المؤمن ۔ الرعد ۔ القصص ۔ النمل ۔ الصافات ۔ ص ۔ یٰس ۔ الحجر
حمعسق ۔ الروم ۔ الحدید ۔ الفتح ۔ القتال ۔ الظہار ۔ تبارک الملک ۔ السجدۃ ۔ اِنا ارسلنا نوحاً ۔
الاحقاف ۔ ق ۔ الرحمٰن ۔ الواقعہ ۔ الجن ۔ النجم ۔ سال سائل ۔ المزمل ۔ المدثر ۔ اقتربت ۔ حٰم الدخان
لقمان ۔ حٰم الجاثیہ ۔ الطور ۔ الذاریات ۔ ن ۔ الحاقۃ ۔ الحشر ۔ الممتحنۃ ۔ المرسلات ۔ عمّ یتساءلون
لا اقسم بیوم القیٰمۃ ۔ اِذا الشمس کوّرت ۔ یا ایہا النبی اِذا طلقتم النساء ۔ النازعات ۔ التغابن ۔ عبس
المطففین ۔ اذا السماء انشقت ۔ والتین والزیتون ۔ اقرأ باسم ربک ۔ الحجرات ۔ المنافقون ۔ الجمعۃ
لم تحرم ۔ الفجر ۔ لا اقسم بہذا البلد ۔ واللیل ۔ اذا السماء انفطرت ۔ والشمس وضحٰہا ۔ والسماء والطارق
سبح اسم ربک ۔ الغاشیہ ۔ الصف ۔ التغابن ۔ سورۃ اہل الکتٰب یعنی لم یکن ۔ الضحٰی ۔ الم نشرح
القارعۃ ۔ التکاثر ۔ العصر ۔ سورۃ الخلع ۔ سورۃ الحفد ۔ ویل لکل ھمزۃ ۔ اذا زلزلت ۔ العادیات
الفیل ۔ لایلٰف قریش ۔ ارءیت ۔ انا اعطینک ۔ القدر ۔ الکافرون ۔ اذا جاء نصر اللّٰہ ۔ تبت ۔ الصمد
الفلق اور پھر الناس اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں۔

اور ابن اشتہ ہی نے بیان کیا ہے کہ "مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابوجعفر بن عمرو بن موسیٰ نے ان سے یہ بیان کیا کہ ہم سے محمد بن اسمٰعیل بن سالم نے بیان کیا تھا اور ان سے علی بن مہران الطائی نے بیان کیا تھا اور ان سے جریر بن عبدالحمید نے بیان کیا کہ عبداللہ بن مسعود رض کے مصحف کی ترتیب یوں تھی ۔ الطوال : البقرۃ ۔ النساء ۔ آل عمران
الاعراف ۔ الانعام ۔ المائدۃ ۔ یونس ۔ پھر المئین : براءۃ ۔ النحل ۔ ھود ۔ یوسف ۔ الکہف ۔ بنی اسرائیل
الانبیاء ۔ طٰہٰ ۔ المؤمنون ۔ الشعراء اور الصافات ۔ پھر المثانی : الاحزاب ۔ الحج ۔ القصص ۔ طٰسٓ ۔ النمل
النور ۔ الانفال ۔ مریم ۔ العنکبوت ۔ الروم ۔ یٰس ۔ الفرقان ۔ الحجر ۔ الرعد ۔ سبا ۔ الملٰئکۃ ۔ ابراھیم
ص ۔ الذین کفروا ۔ لقمان اور الزمر ۔ پھر الحوامیم : حٰم المؤمن ۔ الزخرف ۔ السجدۃ ۔ حمعسق ۔ الاحقاف
الجاثیہ ۔ الدخان ۔ المتحنات ۔ انا فتحنا لک ۔ الحشر ۔ تنزیل السجدۃ ۔ الطلاق ۔ ن والقلم ۔ الحجرات
تبارک ۔ التغابن ۔ اِذا جاءک المنافقون ۔ الجمعۃ ۔ الصف ۔ قل اوحی ۔ انا ارسلنا ۔ المجادلۃ ۔ الممتحنۃ
یا ایہا النبی لم تحرم ۔ پھر المفصل : الرحمٰن ۔ النجم ۔ الطور ۔ الذاریات ۔ اقتربت الساعۃ ۔ الواقعۃ
النازعات ۔ سال سائل ۔ المدثر ۔ المزمل ۔ المطففین ۔ عبس ۔ ھل اتی ۔ المرسلات ۔ القیامۃ ۔ عمّ
یتساءلون ۔ اذا الشمس کوّرت ۔ اِذا السماء انفطرت ۔ الغاشیہ ۔ سبح ۔ اللیل ۔ الفجر ۔ البروج ۔ اذا السماء
انشقت ۔ اقرأ باسم ربک ۔ البلد ۔ الضحٰی ۔ الطارق ۔ العادیات ۔ ارءیت ۔ القارعۃ ۔ لم یکن ۔ والشمس وضحٰہا
والتین ۔ ویل لکل ھمزۃ ۔ الم ترکیف ۔ لایلٰف قریش ۔ الہٰکم ۔ انا انزلنٰہ ۔ اذا زلزلت ۔ والعصر ۔ اذا جاء نصر اللّٰہ

الکوثر قُل یایّھا الکفرون۔ تبّت۔ قل ھو اللہ احد۔ الم نشرح۔ اور اُس میں الحمد اور معوذتان نہیں تھیں ؛

اُنیسویں نوع۔ قرآن کی سُورتوں، آیتوں، کلمات اور حُروف کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابلِ تسلیم اور معتبر ہے اُن کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سو چودہ[114] ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سو تیرہ[113] ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ابوالشیخ نے ابوزروق سے روایت کی ہے کہ" الانفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہیں"۔ ابورجا سے مروی ہے کہ میں نے حسنؒ سے الانفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے ؟ تو انھوں نے کہا" دو سورتیں ہیں"۔ مجاہد سے ابوزروق کا بھی یہی قول نقل کیا گیا ہے اور اِس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے + ابن اشتہ نے ابن لہیعہ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ" لوگ اِس بات کے قائل ہیں کہ براءۃ، یسئلونک عن الانفال کا ایک حِصّہ ہے اور براءۃ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اِسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یسئلونک میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اِس وجہ سے ہوا کہ اِن سورتوں کے دونوں کنارے (دوسرے) باہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے مابین بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اِن دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اِس قول کی تردید کرتا ہے"۔ کتاب اقناع کے مُصنّف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ" ابن مسعودؓ کے مصحف میں بسم اللہ ثبت موجود ہے۔" مگر پھر خود ہی کہا ہے کہ" اِس قول کو نہ لیا جائے گا"۔ قشیری نے بیان کیا ہے کہ" صحیح یہ ہے کہ بسم اللہ، سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبرئیلؑ نے اُس کو اِس سورۃ میں نازل نہیں کیا"۔ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنھوں نے کہا۔" میں نے علی بن ابی طالبؓ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کیوں نہیں لکھی گئی ؟ تو اُنھوں نے جواب دیا" اِس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکم جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے"۔ مالکؒ سے مروی ہے کہ جس وقت اِس سورۃ کا آغاز ساقط ہو گیا تو بسم اللہ بھی اِسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرۃ کی ہم پلّہ تھی"۔ ابن مسعودؓ نے چونکہ اپنے مصحف میں

معوذتین کو نہیں لکھا ہے اِس لئے اُس میں محض ایک سو بارہ سورتیں ہیں اور اُبیؓ کے مصحف میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں اِس لئے کہ اُنھوں نے آخر میں الحفد اور الخلع دو سورتیں بڑھادی ہیں۔

ابوعبید نے ابن سیرینؒ سے روایت کی ہے "اُبی ابن کعبؓ نے اپنے مصحف میں فاتحۃ الکتاب، معوذتین۔ اللھم انا نستعینك اور اللھم ایاك نعبد کو تحریر کیا ہے مگر ابن مسعودؓ نے اِن کو چھوڑدیا ہے لیکن حضرت عثمانؓ نے اِن تمام سورتوں میں سے فاتحۃ الکتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھ لیا۔"

طبرانی نے کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحیی بن یعلی الاسلمی کے واسطہ سے از ابن لھیعہ از ابوھبیرہ، عبداللہ بن زریر الغافقی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مجھ سے عبدالملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے کہ تو کس وجہ سے ابوترابؓ کے ساتھ محبّت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے؟ میں نے جواب دیا" واللہ میں نے اُس وقت قرآن پاک کو جمع کیا ہے جب کہ تیرے ماں باپ باہم ملے بھی نہ تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے دو سورتیں مجھ کو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تُو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اُن کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں:۔ اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَ نَسْتَغْفِرُكَ وَ نُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَ نَخْلَعُ وَ نَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَ نَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ نَرْجُوْ رَحْمَتَكَ وَ نَخْشٰى عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكُفَّارِ مُلْحِقٌ۔" بیہقی نے سفیان ثوری کے طریق پر ابن جریج سے بواسطہ عطاء، عبید ابن عُمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَ نَسْتَغْفِرُكَ وَ نُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَ نَخْلَعُ وَ نَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَ نَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ نَرْجُوْ رَحْمَتَكَ وَ نَخْشٰى نِقْمَتَكَ۔ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ۔" ابن جریج کا قول ہے کہ بسم اللہ شامل کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بعض صحابہؓ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں قرار دیا گیا ہے۔ محمد بن نصر المروزی نے کتاب الصلوٰۃ میں اُبی ابن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ وہ دو سورتوں کو بہ طور دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ "اُبی نے اِن کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا" ابن الضریس کا قول ہے "انبأنا احمد بن جمیل المروزی عن عبداللہ بن المبارک۔ انبأنا الاجلح عن عبداللہ بن عبدالرحمٰن

ل اس سے اور اگلی سورت سے وہ دعائے قنوت مُراد ہے جو نیچے چند سطور کے بعد آرہی ہے ۱۲ (مص)

عن ابیہ - کہ اُس نے کہا "ابن عباسؓ کے مصحف میں اُبیّؓ اور ابوموسیٰؓ کی قرأت یوں آئی ہے" بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ - اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِيْ عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ ۔" اور اُسی میں آیا ہے۔" اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَنَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ نَخْشٰى عَذَابَكَ وَنَرْجُوْ رَحْمَتَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكُفَّارِ مُلْحِقٌ ۔"

طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابواسحٰق سے روایت کی ہے کہ "خراسان میں اُمیّہ بن عبداللہ بن خالد بن اُسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اُس میں یہ دو سورتیں پڑھیں اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ ۔"[۱]

بیہقی اور ابوداؤد نے المراسیل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ "جس وقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے حالتِ نماز میں قوم مُضر کے لئے قنوت پڑھ کر بددعا کرنے کا ارادہ کیا تھا اُس وقت جبرئیلؑ نے یہ سورت مع آیت کریمہ" لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ الآیۃ" کے آپؐ پر نازل کی۔"

تنبیہ :- ایک جماعت نے اُبیّؓ کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سو سولہ[۱۱۶] سورتیں ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ[۱۱۵] سورتیں ہیں کیونکہ اُس میں سُوْرَۃُ الفیل اور سورۃ لِاِيْلٰفِ دونوں ایک ہی سورۃ ہیں۔ اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القرّاء میں جعفر الصادقؓ سے نقل کیا ہے اور ابونہیک نے بھی یہی روایت کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُمِّ ہانیؓ کی اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اللہ تعالیٰ نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی ہے۔ تا آخر حدیث۔" اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے قریش کے بارے میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں اُن کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا یعنی لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ ۔" ھذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادقؓ نے وَالضُّحٰى اور اَلَمْ نَشْرَحْ کو ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔ اِس امر کو امام فخرالدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاؤس اور دیگر مفسّرین سے نقل کیا ہے۔

فائدہ :- قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اِس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ ایک مستقل نوشتہ ہے۔ چنانچہ سُوْرَۃُ یُوْسُف حضرت یوسفؑ کا قصہ بیان کرتی ہے اور سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ منافقین کے حالات اور اُن کے مخفی راز وغیرہ کا پردہ فاش کرتی ہے۔ اور پھر سورتوں کو طِوال، اوساط اور قصار (چھوٹی) سے موسوم کرنا اِس بات پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اِس لئے گو سُوْرَۃُ الکوثر محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی

[۱] یعنی وہی مذکورہ بالا سورۃ الحفد اور الخلع ۱۲ (مص)۔

ویسی ہی معجز ہے جیسی کہ سورۃ البقرۃ معجز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتیں پڑھا کر بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جا سکتی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو کتاب اللہ کے حفظ کرنے کے لئے یہ آسانی فراہم کی ہے۔

زرکشی نے کتاب البرہان میں کہا ہے "اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں میں یہ صورت کیوں نہیں ہوئی؟ تو میں اُسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجہوں سے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ سابقہ کتب آسمانی نظم و ترتیب کے پہلو سے مُعجز نہیں تھیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں۔" مگر زمخشری نے جو بات بیان کی ہے وہ اِس کے بالکل خلاف ہے اُس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے کہ "قرآن کو فصلوں کے اندر تقسیم کرنے اور اُس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بے شمار فوائد ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ نے توراۃ۔ انجیل اور زبور وغیرہ تمام اُن کتابوں کو بھی جنھیں اُس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاءؑ پر نازل فرمایا تھا۔ اِسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنفین نے بھی اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنے کا طریقہ اختیار کیا ہے جن کے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔ اِس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جنس کے تحت کئی نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اُس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔ دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ تحصیلِ علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب یکساں ہو تو اُس کی طبیعت پراگندہ ہو جاتی اور یہ طوالت اُس کو وبال نظر آئے۔ اِسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اِسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کر دیئے گئے اس کا یہ فائدہ بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال کرتا ہے کہ اُس نے قرآن کا ایک مستقل حصّہ محفوظ کر لیا ہے چنانچہ اِسی قبیل سے انسؓ کی وہ حدیث ہے کہ اُنھوں نے کہا "جب ہم میں سے کوئی آدمی سورۃ البقرۃ اور آل عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا" اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اِسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے۔ ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کا باعث اشکال و نظائر کا باہم وابستہ ہونا اور ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہونا ہوتا ہے لہٰذا اُن میں فصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا بخوبی لحاظ ہو سکے گا۔ اور ایسے ہی دیگر فوائد بھی ہیں۔" زمخشری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح

اور درست ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "ہم لوگ اِس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس سورتیں ہیں جو سب کی سب مواعظ اور ثنا میں ہیں اور اُن میں حلال و حرام اور فرائض اور حدود کا کہیں ذکر بھی نہیں۔" اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ اُنجیل میں ایک سورۃ کا نام سُورۃ الامثال ہے۔"

فصل

آیتوں کی تعداد

اِس موضوع پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جعبری کا قول ہے کہ آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہو اگرچہ تقدیراً ہی سہی اور اُس کا مبدأ اور مقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (داخل) ہو۔ اور اُس کی اصل ہے علامت جیسے "اِنَّ اٰیَۃَ مُلْکِہٖ" کیونکہ آیت فضیلت، صدق اور جماعت کی علامت ہے اِس لئے کہ آیۃ کلموں کی ایک جماعت ہے۔" کسی اور عالم کا قول ہے کہ "آیت قرآن کا وہ حصّہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو۔" اور کہا گیا ہے کہ "آیت سورتوں میں شمار کردہ چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اُس کا یہ نام اِس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اُس کے متحدی کے عجز کی علامت ہے۔" اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ "یہ نام رکھنے کی وجہ اُس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع کرنا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا ہے۔" واحدی کا اور ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ "اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہو گئی ہوتی تو مذکورہ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا۔" ابو عمرو الدانی کا قول ہے کہ "میں بجز ایک کلمہ یعنے قولِ باری تعالےٰ مُدْھَآمَّتٰنِ کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں۔" کسی اور شخص کا قول ہے کہ "نہیں قرآن میں اِس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اِس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً وَالنَّجْمِ، وَالضُّحٰی اور وَالْعَصْرِ۔ اور اسی طرح سورتوں کے فواتح بھی اُن لوگوں کے نزدیک جنھوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے کہ "صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع علیہ السلام کی توقیف ہے اسی طرح جیسے سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اِس لئے آیت حروف قرآن کی

لے واقف کرانا اور بتانا۔۱۲

اُس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اوّل میں اپنے بعد کے کلام سے اور اُس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل وبعد کے کلاموں سے معنیً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اُس کے مثل پر شامل نہ ہو۔" قائل کہتا ہے "اِس قید کا فائدہ یہ ہے کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہوگئی کیونکہ اُس میں ماقبل ومابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں۔" زمخشری کا قول ہے کہ "آیات کا معلوم کرنا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اِسی وجہ سے الٓمٓ کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور الٓمٓصٓ کو بھی مگر الٓمٓرٰ اور الٓرٰ کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حٰمٓ اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوتی ہے اور ایسے ہی طٰہٰ اور یٰسٓ بھی لیکن طٰسٓ کو آیت نہیں قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں "آیت کا علم توقیفی ہونا اُس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النجود کے طریق پر بواسطہ زر حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ "مجھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک سورۃ تیس آیتوں کی آلِ حٰمٓ میں سے پڑھائی۔ یعنے الاحقاف۔" اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ تیس آیتوں سے زائد والی سورۃ کو ثلاثین کہا جاتا تھا۔ تا آخر حدیث۔" ابن العربی کا قول ہے "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سُورۃ الفاتحۃ کی سات آیتیں ہیں اور سُورۃ المُلک کی تیس آیتیں۔ اور صحیح روایت سے ثابت ہے کہ آپؐ نے سورۂ آلِ عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔"

ابن العربی کا قول ہے کہ "اِن آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی، چھوٹی، منقطع ہو جانے والی۔ آخر کلام تک منتہی ہونے والی۔ اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہوجاتی ہیں۔" کسی اور عالم کا قول ہے کہ "سلف کے آیتوں کی تعداد میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سروں پر ٹھیر جایا کرتے تھے اور جب اُن کا محل معلوم ہوجاتا تھا تو اُس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے ملا بھی دیا کرتے۔ اِس بات سے سننے والے کو یہ گمان ہوتا تھا کہ وہ وقف (ٹھیراؤ کی جگہ) فاصلہ (آیت) نہ تھا (حالانکہ وہ فاصلہ یعنی آیت ہی ہوتا تھا)۔"

ابن الضریس نے عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ عطاء حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں (۶۶۱۶) اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تئیس ہزار چھ سو اکہتر حرف ہیں (۳۲۳۶۷۱)۔" الدانی کا قول ہے "تمام علماء سلف کا اِس بات پر اجماع ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار (۶۰۰۰) ہے مگر پھر اِس تعداد پر اضافہ کے متعلق اُن میں باہم اختلاف ہے۔ بعض علماء تعداد

مذکورہ پر اضافہ کے قائل نہیں اور کچھ علماء کا خیال ہے کہ دوسو چار آیتیں زیادہ ہیں۔ اور دوسو سے اوپر والی آیتوں کی نسبت چودہ۔ اُنیس۔ پچیس اور چھتیس کے اقوال موجود ہیں۔" میں کہتا ہوں "دیلمی نے کتاب مسند الفردوس میں فیض بن وثیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان، میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ " جنت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنت کے ہر دو درجوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین۔" فیض کے بارے میں ابن معین نے کہا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور خبیث ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اُمّ المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ "جنت کے درجوں کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہلِ قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس سے اُوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا۔" حاکم کا قول ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور یہی حدیث ایک اور سند سے آجری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوفاً بھی حملۃ القرآن میں نقل کی ہے۔

ابو عبداللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشد فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ "آیتوں کے شمار میں اہل مکہ۔ اہل مدینہ۔ اہل شام۔ اہلِ بصرہ اور اہل کوفہ سب ہی کا اختلاف ہے۔ اہلِ مدینہ آیاتِ قرآن کی دو تعداد مانتے ہیں پہلی تعداد وہ ہے جو ابو جعفر یزید بن القعقاع اور شیبہ بن نصاح سے منقول ہے۔ اور دوسری تعداد وہ ہے جسے اسمٰعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے۔ اہل مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبداللہ بن کثیر سے بواسطہ مجاہد از ابن عباس رضی اللہ عنہ مروی ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اُس کو اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ سے اخذ کیا ہے۔ اہل شام کی تعدادِ آیات کو ہارون بن موسے الاخفش وغیرہ نے عبداللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حلوانی وغیرہ نے ہشام بن عمار سے نقل کیا ہے۔ اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطہ ایوب بن تمیم ذماری، یحییٰ ابن الحارث ذماری سے سُنی تھی کہ "یہی وہ تعداد ہے جس کو ہم اہل شام کی تعدادِ آیات مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اور اسی کو عبداللہ بن عامر یحصبی وغیرہ نے ہمارے لئے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اہل بصرہ کی تعدادِ آیات کا مدار عاصم بن العجاج الجحدری کی روایت پر ہے۔ اور اہل کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیات، ابو الحسن الکسائی اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے۔ حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطہ عبدالرحمٰن السلمی، علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے سُنکر بتائی ہے۔"

الموصلی ہی کا قول ہے "پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی اور نہ تفصیلی۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض ازروئے تفصیل اختلاف ہے ازروئے اجمال نہیں۔ اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح اختلاف ہے۔

قسم اوّل میں چالیس سورتیں ہیں: (۱) یوسف۔ ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۲) الحجر۔ ننانوے آیتیں۔ (۳) النحل۔ ایک سو اٹھائیس آیتیں۔ (۴) الفرقان۔ ستتر آیتیں۔ (۵) الاحزاب۔ تہتر آیتیں۔ (۶) الفتح۔ انتیس آیتیں۔ (۷ و ۸) الحجرات اور التغابن۔ اٹھارہ آیتیں۔ (۹) قٓ۔ پنتالیس آیتیں۔ (۱۰) الذاریات۔ ساٹھ آیتیں۔ (۱۱) القمر۔ پچپن آیتیں (۱۲) الحشر۔ چوبیس آیتیں۔ (۱۳) الممتحنۃ۔ تیرہ آیتیں۔ (۱۴) الصف۔ چودہ آیتیں۔ (۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸) الجمعۃ۔ المنافقون۔ الضحیٰ اور العادیات۔ گیارہ آیتیں۔ (۱۹) التحریم۔ بارہ آیتیں۔ (۲۰) نٓ۔ باون آیتیں۔ (۲۱) الانسان۔ اکتیس آیتیں۔ (۲۲) المرسلات۔ پچاس آیتیں۔ (۲۳) التکویر۔ انتیس آیتیں۔ (۲۴ و ۲۵) انفطار۔ اور۔ سبح۔ انیس آیتیں۔ (۲۶) التطفیف۔ چھتیس آیتیں۔ (۲۷) البروج۔ بائیس آیتیں۔ (۲۸) الغاشیۃ چھبیس آیتیں۔ (۲۹) البلد۔ بیس آیتیں۔ (۳۰) اللیل۔ اکیس آیتیں۔ (۳۱ و ۳۲ و ۳۳) الم نشرح۔ التین۔ اور۔ الھٰکم۔ آٹھ آیتیں۔ (۳۴) الھمزۃ۔ نو آیتیں (۳۵ و ۳۶ و ۳۷) الفیل۔ الفلق اور تبت۔ پانچ آیتیں۔ (۳۸) الکافرون۔ چھ آیتیں۔ (۳۹ و ۴۰) الکوثر اور النصر۔ تین آیتیں۔

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں: (۱) القصص۔ اٹھاسی آیتیں۔ اہل کوفہ نے طٰسٓمٓ کو ایک آیت شمار کیا ہے۔ اور باقی علماء نے اُس کے بجائے اُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ الآیۃ کو گنا ہے۔ (۲) العنکبوت۔ اُنہتر آیتیں۔ اہل کوفہ نے "الٓمٓ" کو ایک آیت گنا ہے۔ اہل بصرہ نے اِس کے بجائے "مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" کو۔ اور اہل شام نے "وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِيْلَ" کو آیت شمار کیا ہے۔ (۳) اَلجِنّ۔ اٹھائیس آیتیں۔ مکی نے "لَنْ يُّجِيْرَنِيْ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ" کو۔ اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر "وَلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا" کو آیت شمار کیا ہے۔ (۴) وَالعصر۔ تین آیتیں۔ مدنی کے شمار میں آخری آیت "وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ الآیۃ" تیسری آیت ہے اور "وَالعَصْرِ" آیت نہیں مگر باقی علماء کے شمار میں اِس کے برعکس ہے۔

تیسری قسم میں ستّر سورتیں ہیں:۔ (۱) سُورۃ الفاتحۃ ۔ جمہور نے اِس کی آیتیں سات شمار کی ہیں۔ مگر کوفی اور مکّی " اَنعمتَ علیھم " کو آیت نہیں شمار کرتے اور اُس کی جگہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو ایک آیت گنتے ہیں۔ اور باقی علماء اِس کے برعکس شمار کرتے ہیں۔ حسنؒ نے کہاہے کہ اِس کی آٹھ آیتیں ہیں چنانچہ آپ نے بِسْمِ اللّٰہِ اور اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ دونوں کو شمار کرلیا۔ بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنے اُن دونوں کو شمار سے خارج کردیا۔ پھر ایک صاحب نَو آیتیں بتاتے ہیں اور اُن دونوں آیتوں کے علاوہ " اِیَّاکَ نَعْبُدُ " کو بھی ایک آیت گِن لیتے ہیں۔ پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ ابن خزیمہ۔ حاکم اور دارقطنی وغیرہ نے حضرت اُمّ سلمہؓ سے روایت کیاہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم پڑھاتے تھے " بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۝ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ ۝ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ ۝ چنانچہ اُنھوں نے اُس کی ایک ایک آیت جدا کرکے پڑھی اور اِس کو اعراب کے طور پر شمار کیا اور بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو ایک آیت گنا مگر عَلَیْھِمْ کو آیت شمار نہیں کیا۔" دارقطنی نے صحیح سند کے ساتھ عبدِ خیر سے روایت کی ہے کہ " حضرت علیؓ سے السّبع المثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیاہے؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا " اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ "۔ آپ سے کہاگیا کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا " بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ " بھی ایک آیت ہے۔"

(۲) البقرۃ۔ اِس کی دوسو پچاسی (۲۸۵) اور بعض علماء کے نزدیک دوسو چھیاسی (۲۸۶) اور بقول بعض دوسو ستاسی (۲۸۷) آیتیں ہیں۔

(۳) آل عمران۔ اِس کی دوسو (۲۰۰) آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بناء پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے۔

(۴) النساء۔ اِس کی ایک سو پچھتّر (۱۷۵) اور بقول بعض ایک سو چھہتّر (۱۷۶) اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستتّر (۱۷۷) آیتیں ہیں۔

(۵) المائدۃ۔ اِس کی ایک سو بیس (۱۲۰) آیتیں ہیں مگر دو (۲) قول اور بھی آئے ہیں جن میں سے ایک قول دو (۲) اور دوسرا قول تین (۳) آیتیں زائد کا ہے۔

(۶) الانعام۔ ایک سو پچھتّر (۱۷۵) اور کہا گیاہے کہ ایک سو چھہتّر (۱۷۶) اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستتّر (۱۷۷) آیتیں ہیں۔

(۷) الاعراف۔ دو سو پانچ [۲۰۵] اور ایک قول کے لحاظ سے دو سو چھ [۲۰۶] آیتیں ہیں۔
(۸) الانفال۔ ستّر سے پانچ آیتیں زائد۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں زائد ہیں (یعنی پچھتّر یا چھہتر یا ستتّر آیات ہیں)۔
(۹) براءۃ۔ ایک سو تیس [۱۳۰] آیتیں۔ مگر کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم بھی ہے (یعنی ۱۲۹)
(۱۰) یونس۔ ایک سو دس [۱۱۰]۔ اور بقول بعض ایک سو نو [۱۰۹] آیتیں۔
(۱۱) ھود۔ ایک سو اکیس [۱۲۱]، بقول بعض ایک سو بائیس [۱۲۲] اور بقول بعض ایک سو تیئیس [۱۲۳] آیتیں۔
(۱۲) الرعد۔ چالیس سے تین [۴۳] اور بقولے چار [۴۴] اور بعض لوگوں کے نزدیک سات [۴۷] آیتیں زائد ہیں
(۱۳) ابراھیم۔ اکیاون [۵۱]۔ اور کہا گیا ہے باون [۵۲] اور بعض کا قول ہے کہ چون [۵۴] ہیں اور بعض کہتے ہیں پچپن [۵۵] آیتیں
(۱۴) الاسراء۔ ایک سو دس [۱۱۰] اور بعض علماء کے نزدیک ایک سو گیارہ [۱۱۱] آیتیں ہیں۔
(۱۵) الکھف۔ ایک سو پانچ [۱۰۵]، بقول بعض ایک سو چھ [۱۰۶]، بعض کے قول میں ایک سو دس [۱۱۰] ہیں اور بعض قائل ہیں کہ ایک سو گیارہ [۱۱۱] آیتیں ہیں۔
(۱۶) مریم۔ ننانوے [۹۹] اور بقول بعض صرف اٹھانوے [۹۸] آیتیں ہیں۔
(۱۷) طٰہٰ۔ ایک سو بتیس [۱۳۲]، بقول بعض ایک سو چونتیس [۱۳۴]، بعض کے قول کے مطابق ایک سو پینتیس [۱۳۵] اور بعض کے نزدیک ایک سو چالیس [۱۴۰] آیتیں ہیں۔
(۱۸) الانبیاء۔ ایک سو گیارہ [۱۱۱] آیتیں، اور بعضوں کے نزدیک ایک سو بارہ [۱۱۲] آیتیں ہیں۔
(۱۹) الحج۔ چوہتر [۷۴]، بقول بعض پچھتر [۷۵]، بعض کے نزدیک چھہتر [۷۶]۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اٹھتر [۷۸] آیتیں ہیں
(۲۰) قد افلح۔ ایک سو اٹھارہ [۱۱۸]۔ اور بقول بعض ایک سو انیس [۱۱۹] آیتیں ہیں۔
(۲۱) النور۔ باسٹھ [۶۲] اور بقول بعض چونسٹھ [۶۴] آیتیں ہیں۔
(۲۲) الشعراء۔ دو سو چھبیس [۲۲۶] اور بقول بعض دو سو ستائیس [۲۲۷] آیتیں ہیں۔
(۲۳) النمل۔ نوے اور دو۔ اور بقول بعض چار۔ اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد ہیں (یعنی ۹۲، ۹۴ یا ۹۵)
(۲۴) الروم۔ ساٹھ [۶۰] آیتیں ہیں مگر ایک قول کی رو سے محض انسٹھ آیتیں آئی ہیں۔
(۲۵) لقمان۔ تینتیس [۳۳]، اور بقول بعض چونتیس [۳۴] آیتیں ہیں۔
(۲۶) السجدۃ۔ تیس [۳۰] آیتیں ہیں اور بقول بعض اس سے ایک آیت کم ہے (یعنی انتیس [۲۹])
(۲۷) سبا۔ چون [۵۴] اور کہا گیا ہے کہ پچپن [۵۵] آیتیں ہیں۔
(۲۸) فاطر۔ چھیالیس [۴۶] اور بعض کا قول ہے کہ پینتالیس [۴۵] آیتیں ہیں۔

(۲۹) یٰسٓ- تراسی اور بعض کا قول ہے کہ بیاسی آیتیں ہیں۔
(۳۰) الصّٰفّٰت- ایک سو اکیاسی، اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں ہیں۔
(۳۱) صٓ- پچاسی- بقول بعض چھیاسی آیتیں ہیں اور بعض اٹھاسی آیتوں کے قائل ہیں۔
(۳۲) الزُّمَر- بہتر آیتیں ہیں۔ اور بقول بعض تین اور بعض کے نزدیک پانچ آیتیں زائد ہیں۔
(۳۳) غافِر- بیاسی آیتیں ہیں اور بعض کا قول ہے کہ چوراسی ہیں۔ بقول بعض پچاسی اور بعض کے نزدیک چھیاسی آیتیں ہیں۔
(۳۴) فُصِّلَت- باون آیتیں ہیں اور کہا گیا ہے کہ ترپن اور چون آیتیں ہیں۔
(۳۵) شوریٰ- پچاس آیتیں ہیں۔ اور بقول بعض ترپن آیتیں ہیں۔
(۳۶) الزُّخرُف- نواسی آیتیں ہیں اور بقول بعض اٹھاسی آیتیں ہیں۔
(۳۷) الدُّخان- چھپن آیتیں ہیں اور بقول بعض ستاون اور انسٹھ آیتیں ہیں۔
(۳۸) الجاثیہ- چھتیس آیتیں ہیں اور بقول بعض سینتیس آیتیں ہیں۔
(۳۹) الاحقاف- چونتیس آیتیں ہیں اور بقول بعض پینتیس آیتیں ہیں۔
(۴۰) القتال- چالیس آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم ہیں۔
(۴۱) الطُّور- سینتالیس آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک اڑتالیس اور بقول بعض انچاس آیتیں ہیں۔
(۴۲) النجم- اکسٹھ آیتیں ہیں اور بقول بعض باسٹھ آیتیں ہیں۔
(۴۳) الرَّحمٰن- ستتر آیتیں ہیں اور بقول بعض چھہتر اور بعضوں کے نزدیک اٹھہتر آیتیں ہیں۔
(۴۴) الواقعۃ- ننانوے آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں ہیں۔
(۴۵) الحدید- اٹھائیس آیتیں ہیں اور بقول بعض انتیس آیتیں ہیں[۱]۔
(۴۶) قد سَمِعَ اللہ- بائیس اور بقول بعض اکیس آیتیں ہیں۔
(۴۷) الطّلاق- گیارہ اور بقول بعض بارہ آیتیں ہیں۔
(۴۸) تَبٰرَکَ- تیس آیتیں ہیں اور بقول بعض اکتیس آیتیں " قَالُوْا بَلٰی قَدْ جَآءَنَا نَذِیْرٌ " کے بعد موصلی کا قول ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے۔ ابن شنبوذ کا قول ہے کہ اس بارے میں جو خبر (احادیث) وارد ہیں اُن کی وجہ سے کسی شخص کو اس کے خلاف کہنا درست نہیں۔ احمد اور اصحاب السنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ " رسول اللہ

[۱] اصل عربی نسخہ میں غلطی سے بجائے ۲۸ اور ۲۹ کے ۳۸ اور ۳۹ آیتیں بیان کی گئی ہیں ۱۲ (مصحح)۔

صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" قرآن میں ایک سورۃ تیس[۳۰] آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے" اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے راوی ہیں کہ انھوں نے کہا" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قرآن میں ایک سورۃ ہے جو صرف تیس[۳۰] آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف سے اِس قدر جھگڑی کہ آخر اُسے جنت میں داخل کرادیا اور وہ سورۃ تبارک ہے"

(۴۹) الحاقۃ۔ اکیاون[۵۱] آیتیں ہیں اور بقول بعض باون[۵۲] آیتیں ہیں۔

(۵۰) المعارج۔ چوالیس[۴۴] اور بقول بعض تینتالیس[۴۳] آیتیں ہیں۔

(۵۱) نوح۔ تیس[۳۰] آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک ایک[۱] اور بقول بعض دو[۲] آیتیں کم ہیں۔

(۵۲) المزمل۔ بیس[۲۰] آیتیں ہیں اور بقول بعض ایک[۱] اور بعض کے نزدیک دو[۲] آیتیں کم ہیں۔

(۵۳) المدثر۔ پچپن[۵۵] اور بقول بعض چھپن[۵۶] آیتیں ہیں۔

(۵۴) القیمۃ۔ چالیس[۴۰] آیتیں اور بعض کے نزدیک ایک[۱] آیت کم ہے۔

(۵۵) عمّ۔ چالیس[۴۰] اور بقول بعض اکتالیس[۴۱] آیتیں ہیں۔

(۵۶) النازعات۔ پینتالیس[۴۵] اور بقول بعض چھیالیس[۴۶] آیتیں ہیں۔

(۵۷) عبس۔ چالیس[۴۰] آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک اکتالیس[۴۱] اور بقول بعض بیالیس[۴۲] آیتیں ہیں۔

(۵۸) الانشقاق۔ تیئیس[۲۳] آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک چوبیس[۲۴] اور بقول بعض پچیس[۲۵] آیتیں ہیں۔

(۵۹) الطارق۔ سترہ[۱۷] اور بقول بعض صرف سولہ[۱۶] آیتیں ہیں۔

(۶۰) الفجر۔ تیس[۳۰] آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک ایک[۱] آیت کم ہے مگر بعض نے دو[۲] آیتیں زائد بتائی ہیں۔

(۶۱) الشمس۔ پندرہ[۱۵] اور بقول بعض سولہ[۱۶] آیتیں ہیں۔

(۶۲) اقراء۔ بیس[۲۰] آیتیں ہیں اور بقول بعض ایک آیت کم ہے۔

(۶۳) القدر۔ پانچ[۵] اور بقولِ بعض چھ[۶] آیتیں ہیں۔

(۶۴) لم یکن۔ آٹھ[۸] اور بقول بعض نو[۹] آیتیں ہیں۔

(۶۵) الزلزلۃ نو[۹] اور بقول بعض آٹھ[۸] ہی آیتیں ہیں۔

(۶۶) القارعۃ آٹھ[۸] آیتیں ہیں اور بعض کے نزدیک دس[۱۰] اور بقول بعض گیارہ[۱۱] آیتیں ہیں۔

(۶۷) قریش۔ چار[۴] اور بقول بعض پانچ[۵] آیتیں ہیں۔

(۶۸) ارأیت۔ سات[۷] اور بقول بعض چھ[۶] آیتیں ہیں۔

(۶۹) الاخلاص چار اور بقول بعض پانچ آیتیں ہیں۔
(۷۰) الناس۔ سات اور بقول بعض چھ آیتیں ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کے کُلّیہ قواعد اور ضابطے

یہ آیت سورۂ فاتحہ کے ساتھ ہی سات حروف[۵] میں سے کسی حرف کے ساتھ نازل ہوئی ہے لہٰذا جس شخص نے قرآن کی قرأت اُس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے ساتھ مل کر یہ نازل ہوئی تھی تو اُس نے اُس کو بھی آیت شمار کرلیا ہے۔ اور جس نے دیگر حروف پر قرأت کی ہے وہ اُس کو آیت شمار نہیں کرتا۔ اہلِ کوفہ نے الٓمٓ کو جہاں بھی وہ واقع ہو آیت شمار کیا ہے۔ اور اسی انداز پر المٓصٓ۔ طٰہٰ۔ کٓھٰیٰعٓصٓ۔ طٰسٓمٓ۔ یٰسٓ اور حٰمٓ کو بھی آیت گنا ہے اور حٰمٓ عٓسٓقٓ کو دو آیتیں شمار کیا ہے۔ مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے اِن میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے۔ اور تمام اہلِ عدد کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ "الٓرٰ" جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت "المٓرٰ۔ طٰسٓ۔ صٓ۔ قٓ اور نٓ کی بھی ہے۔ پھر بعض لوگوں نے اِس بات کی علّت کو اقوالِ سلف اور آثار سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اِس امر میں قیاس کو کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ صٓ۔ نٓ اور قٓ کو اِس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں۔ اور طٰسٓ کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ میم کے حذف ہوجانے کے ساتھ اُس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طٰسٓمٓ) سے مخالف ہونا بیان کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اِس طرح پر وہ قابیل اور یٰسٓ کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہوگئی ہے۔ اور اگر وہ آیت اِسی وزن پر ہو لیکن اُس کے شروع میں "ی" ہو تو اُس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اوّل میں "ی" ہو۔ اور الٓرٰ کو آیت نہیں گنا ہے مگر اِس کے برعکس الٓمٓ کو آیت شمار کرلیا ہے جس کی علّت اُس کا بہ نسبت الٓرٰ کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اِسی وجہ سے اُنھوں نے "یٰۤاَیُّهَا الۡمُدَّثِّرُ" کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد کے فواصل کے ساتھ مشابہ ہے۔ اور "یٰۤاَیُّهَا الۡمُزَّمِّلُ" کے آیت ہونے میں اختلاف ہے۔ الموصلی کا بیان ہے کہ اُن لوگوں نے قول باری تعالےٰ "ثُمَّ نَظَرَ" کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اُس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا ہاں اُس کی مثل عَمَّ۔ وَالۡفَجۡرِ اور وَالضُّحٰی ہیں۔

[۵] یعنی قرآت سبعہ ۱۲

تنبیہ۔ علی بن محمد بن الغالی نے قرائن اور اخوات کے بارے میں ایک قصیدہ نما نظم بحرِ رجز میں لکھی ہے جس میں اُس نے اُن سورتوں کو بھی شامل کر لیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے مثلاً الفاتحۃ۔ الماعون۔ الرحمٰن۔ الانفال۔ یا مثلاً یوسف۔ الکہف اور الانبیاء۔ وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہو چکی ہے ؎

فائدہ :۔ آیتوں کی معرفت اور اُن کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مترتب ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سُورۃ الفاتحۃ نہ معلوم ہو اُس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارے میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے۔ یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے، پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اُس کا ایک حصّہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے بیان کے مطابق بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اِس امر میں بھی آیت کا عِلم کام دیتا ہے۔ مگر اس مقام پر ایک بحث پیدا ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصّہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اُسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں ؟ یہ قابلِ غور امر ہے اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے بھی اِس کا ذکر کیا ہو۔ پھر جو سورۃ یا بجائے سورۃ قرآن کا کوئی حصّہ نماز کے اندر پڑھا جاتا ہے اُس میں بھی تعدادِ آیات کا اعتبار ہوتا ہے اِس لئے کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں ساٹھ سے لے کر ایک سو آیتوں تک پڑھا کرتے تھے۔ نیز تہجد کی نماز میں تعداد آیات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ حدیثوں میں آیا ہے کہ "جو شخص تہجّد کی نماز دس آیتوں کے ساتھ پڑھے گا وہ غافل لوگوں میں نہ لکھا جائے گا۔ پچاس آیتیں ایک رات میں پڑھنے والا حافظوں میں لکھا جائے گا۔ سو آیتوں کا پڑھنے والا قانتین میں شمار ہوگا۔ دوسو آیتوں کا قاری فائزین میں مکتوب ہوگا۔ جو شخص تین سو آیتیں پڑھے گا اُس کو ایک قِنطارہ (کثیر) اجر ملے گا۔ اور جو شخص پانچ سو، سات سو اور ہزار آیتیں پڑھے گا اس کے لئے تو بہت ہی زیادہ اجر ہے" اِس حدیث کو دارمی نے اپنے مُسند میں بتفریق روایت کیا ہے۔ اور پھر آیت پر ٹھیرنے کے لئے بھی اُس کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔ ہذلی نے اپنی کتاب الکامل میں لکھا ہے کہ "بہت سے لوگ شمار آیات کی طرف سے جاہل رہے اور اُنھوں نے اُس کے فوائد کو نہیں سمجھا یہاں تک کہ زعفرانی نے کہہ دیا کہ "شمارِ آیات کوئی مستقل علم ہی نہیں ہے اور بعض علماء نے اِس کے ساتھ جو مصروفیّت دکھائی ہے وہ صرف اپنا بازار چمکانے کے لئے" ہذلی کہتا ہے "مگر یہ خیال غلط ہے بلکہ اِس علم میں کئی ایک فائدے ہیں منجملہ

اُن کے ایک وقف (ٹھہراؤ) کا معلوم کرنا ہے اور چونکہ اجماع اِس بات پر ہوگیا ہے کہ نماز نصف آیت کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی۔ اور علماء کی ایک جماعت اِس بات کی قائل ہے کہ ایک آیت سے نماز ہو جاتی ہے۔ دیگر علماء تین آیتوں کی قید لگاتے ہیں اور بعض ساتؔ آیتوں کا پڑھنا بھی لازمی قرار دیتے ہیں۔ علاوہ بریں اعجاز کا ظہور بھی بغیر ایک پوری آیت کے نہیں ہوتا۔ اِن اسباب سے تعدادِ آیات کا علم نہایت مفید اور اِن امور میں بیحد کارآمد ہے۔

فائدہ دوم:۔ سلف صالحین کے اقوال اور حدیثوں میں آیتوں کا ذکر حدِ شمار سے باہر ہے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو سُورۃ الفاتحۃ، سُورۃ البقرۃ کی پہلی چار آیتوں، آیۃ الکرسی۔ اور سُورۃ البقرۃ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارے میں آئی ہیں۔ یا جیسے یہ حدیث کہ "اللہ پاک کا اسمِ اعظم اِن دو آیتوں میں آیا ہے: "اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَالرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ" اور "الٓمّٓ اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ"۔ بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے" اگر تجھ کو اہلِ عرب کی جہالت کا معلوم کرنا مطلوب ہو۔ تو سُورۃ الانعام کی وہ آیت پڑھ جو ایک سو تیس[۱۳۰] آیتوں کے بعد آئی ہے "قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ قَتَلُوْٓا اَوْلَادَھُمْ۔ تا قولہ تعالےٰ ۔۔۔ مُھْتَدِیْنَ[لہ]" اور ابویعلیٰ کے مُسند میں مِسور بن مخرمہ سے مروی ہے کہ "میں نے عبدالرحمٰن بن عوف سے دریافت کیا" ماموں جان مجھ کو آپ اپنا معرکۂ اُحد کے دن کا قصہ سُنائیے۔" اُنھوں نے جواب دیا "آل عمران کی ایک سو بیس آیتوں کے بعد پڑھو تمھیں ہمارا قصّہ مل جائے گا" وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَھْلِکَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِیْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ۔۔۔ الآیۃ"۔

فصل

بہت سے علماء نے قرآن کے کلمات کا شمار ستتر ہزار نو سو تینتیس (۷۷۹۳۳) بتایا ہے۔ اور بعض مفسّرین نے ستتر ہزار چار سو سینتیس (۷۷۴۳۷)۔ اور کچھ علماء نے ستتر ہزار دو سو ستتر (۷۷۲۷۷) کلمات بیان کئے ہیں۔ اور اُس کے علاوہ اور بھی کئی قول آئے ہیں۔ کلمات کی تعداد میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کلمہ کی ایک حقیقت ہوتی ہے پھر اُس کا مجاز بھی ہوتا ہے۔ اور اُسی کے ساتھ۔ اس کے لفظ اور رسم الخط کی بھی رعایت رکھی جاتی ہے اور اِن سب ہی امور کا اعتبار کرنا جائز ہے چنانچہ اُن علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے اِنہی میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے[لہ]۔

لہ یہ آیت نمبر ۱۴۰ ہے ۱۲ لہ یعنے حقیقت۔ مجاز۔ لفظ۔ اور رسم (لکھائی) میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کر لیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ (مترجم)

فصل

قرآن کے حروف کی تعداد پہلے ابن عباسؓ کے قول سے بیان ہوچکی ہے اور گو اس بارے میں دوسرے اقوال بھی آئے ہیں لیکن اُن کا بالاستیعاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا اس کے علاوہ ابن جوزیؒ نے اپنی کتاب فنون الافنان میں اس بات کو نہایت شرح وبسط کے ساتھ درج کیا ہے اور قرآن کے حصوں کو نصف اور ثلث سے دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت سی باتیں لکھی ہیں۔ لہٰذا جسے دیکھنا ہو اُس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری مباحث پر مشتمل ہے اور اس میں ایک بحث کو تفصیل سے نقل نہیں کیا ہے۔ سخاوی کا قول ہے "مجھ کو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی فائدہ ہوتا بھی تو ایسی کتاب میں ہوتا جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہوسکتی ہو اور قرآنِ کریم میں یہ ممکن نہیں"۔

حروف کا اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعًا روایت کیا ہے کہ "جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھتا ہے اس کو ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ مَیں یہ نہیں کہتا کہ الٓمٓ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے۔ لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے۔" اور طبرانی نے عمر بن الخطابؓ سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ "قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حروف ہیں۔ جو شخص اُس کو صبر کے ساتھ ثواب کی نیت سے پڑھے گا اُس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حور عین میں سے ملے گی۔" اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عُبید بن آدم بن ابی ایاس کے بارے میں اسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو بھی ان باتوں سے قرار دیا گیا ہے جن کی کتابت قرآن سے منسوخ کردی گئی ہے کیونکہ جس قدر قرآن اس وقت موجود ہے وہ اس تعداد تک نہیں پہنچتا۔

فائدہ:۔ قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اُس کا نصف سُورۃ الکہف کے لفظ نُکْرًا کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعدادِ کلمات کے لحاظ سے سُورۃ الحج کے اندر قولہ تعالےٰ "وَالْجُلُودُ" پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالےٰ "وَلَهُمْ مَّقَامِعُ" دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے

تعدادِ آیات کے دیکھتے ہوئے سُورۃ الشعراء میں قولہ تعالےٰ "یَأفِکُونَ" کی "ی" پر پہلا نصف تمام ہوکر "فَأُلْقِیَ السَّحَرَۃُ" سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے۔ اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے "سُورۃ الحدید" کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں۔ اور سُورۃ المجادلۃ باقی نصف سورتوں کی پہلی سُورۃ قرار پاتی ہے۔ اور یہ حصّہ جو سُورۃ المجادلۃ کے بعد باقی رہتا ہے اجزا (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ تعدادِ حروف کے لحاظ سے پہلا نصف "نُکْرًا" کے کاف پر ہوتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ قولہٗ تعالےٰ "وَلْیَتَلَطَّفْ" کی "ف" پر قرآن کا نصف ہوتا ہے۔

بیسویں نوع۔ قرآن کے حُفّاظ اور راوی

بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ سے روایت کی ہے کہ "میں نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا آپؐ فرماتے تھے "قرآن کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبداللہ بن مسعود رضؓ، سالم رضؓ، معاذ رضؓ اور اُبَی بن کعب رضؓ سے۔" یعنے قرأتِ قرآن کی تعلیم اِن لوگوں سے حاصل کرو۔ اِن چاروں مذکورہ بالا اصحابؓ میں سے پہلے دو مُہاجر ہیں اور باقی دو انصاری ہیں۔ اور سالم ابن مَعْقِل رضؓ ابو حذیفہ رضؓ کے مولے ہیں۔ اور مُعاذ رضؓ سے مُعاذ بن جبل رضؓ مراد ہیں۔ کرمانی نے کہا ہے کہ اس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اطلاع دی ہو اور یہ بتانا مقصود ہو کہ یہ چار صحابہؓ آپؐ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیم قرآن کے مرکز بنیں گے۔" مگر اسی پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ "صحابہ رضؓ میں صرف انہی کو قرآن کی تعلیم میں مہارت حاصل نہیں رہی ہے بلکہ زمانۂ نبوی (صلے اللہ علیہ وسلم) کے بعد جو علماء قرأتِ قرآن کے ماہر ہوئے ہیں وہ اِن بزرگوں سے بہت زیادہ ہیں۔" پھر سالم ابو حذیفہ رضؓ کے مولے جنگِ یمامہ میں شہید ہو گئے۔ اور مُعاذ بن جبل رضؓ کا انتقال حضرت عمر رضؓ کے عہد خلافت میں ہو گیا۔ اور اُبَی بن کعب رضؓ اور ابن مسعود رضؓ نے خلافتِ عثمان رضؓ کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف زید بن ثابت رضؓ باقی رہ گئے جو عرصۂ دراز تک بقیدِ حیات رہے اور انہی پر قرأت کا مدار رہا اور اِس لئے فرمانِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) کا بظاہر یہی مُدّعا نظر آتا ہے کہ حاضرین کو ان سے قرأت سیکھنے کی ترغیب دینا تھا۔ اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کوئی صحابی حفظِ قرآن میں اُن کے ساتھ شریک ہی نہیں رہا بلکہ قرآن کے

حفظ کرنے والے اِس وقت اِن حُفّاظ کے برابر بلکہ بڑھ کر بھی تھے اور دونوں مل کر صحابہؓ کی ایک جماعت تھے۔ اور صحیح حدیث میں غزوۂ بیرِ معونہ کے حالات میں ہے کہ اِس جنگ میں جس قدر قاری کے لقب سے مشہور صحابہؓ مقتول ہوئے تھے اُن کی تعداد ستّر تھی۔

بخاری حضرت قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "میں نے اَنس بن مالکؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انسؓ نے جواب دیا" چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے۔ اُبَی بن کعبؓ، مُعاذ بن جبلؓ، زید بن ثابتؓ، اور ابو زیدؓ۔ میں نے دریافت کیا" ابوزیدؓ کون تھے؟ انسؓ نے کہا" میرے ایک چچا" اور نیز انس ہی سے ثابتؓ کے طریق پر یہ روایت منقول ہے کہ" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے کے وقت اِن چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابوالدرداءؓ، مُعاذ بن جبلؓ، زید بن ثابتؓ۔ اور ابوزیدؓ۔" اس حدیث میں دو طرح سے قتادہؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے اوّل یہ ہے کہ صیغۂ حصر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے اور دوسری وجہ اُبَی بن کعبؓ کی جگہ ابوالدرداءؓ کا نام آیا ہے۔ اور مفسّرین کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح قرار نہیں دیا ہے۔ مازری کا قول ہے کہ" انسؓ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو اُن چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو۔ کیونکہ اِس صورت میں مطلب یہ نکلتا ہے کہ حضرت انسؓ کو علم نہ تھا کہ اِن چار صحابہؓ کے علاوہ کسی اور صحابی نے بھی قرآن کو جمع کیا ہے ورنہ انھیں اِس کا علم ہوتا تو انھیں یہ علم کیونکر حاصل ہو سکتا تھا جب کہ صحابہؓ کی جماعت بھی بہت بڑی جماعت تھی اور پھر وہ شہر شہر پھیل گئے تھے اِس بات کا علم تو انھیں جب ہی ہو سکتا تھا کہ وہ ہر شخص سے ملے ہوتے۔ اور پھر اُس نے انھیں اپنی بابت یہ بتایا ہوتا کہ اس نے عہدِ رسالت میں قرآن کو پورا جمع نہیں کیا تھا ایسا عقلاً نہیں تو عادۃً ضرور ناممکن ہے اور اگر ان کے قول سے مطلب ان کا ذاتی علم ہے تو اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی ایسا ہی ہو"

مازری نے لکھا ہے کہ" انسؓ کے اِسی قول سے ملاحدہ کی ایک جماعت نے یہ دلیل پکڑی ہے کہ صحابہؓ کے دَور میں قرآن جمع نہیں تھا حالانکہ اس میں اُن کے دلیل قائم کرنے کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اِس قول کا اِس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسلیم ہی نہ کرتے اور فرض کرو کہ ہم اُس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کر سکیں گے کہ فی الواقع

بھی یہ بات یونہی تھی اور اِسے بھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کثیر کے حافظِ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہِ کثیر مکمّل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو۔ اور تواتُر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہؓ مکمّل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ اُن سب نے مل کر متفرق طور سے بھی کل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اتنا بھی تواتُر کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔

قرطبی کا قول ہے کہ یمامہ کے معرکہ میں ستّر قاری اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں جنگِ بیرِ معونہ کے موقعہ پر بھی اِتنے ہی حافظانِ کلام اللہ شہید ہوئے تھے۔ اِس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انسؓ نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا وہ اُن سے اپنے تعلّق کی بنا پر کیا ہے اور اُن کا دوسروں سے اتنا تعلّق نہ تھا اِس لئے ان کو نظر انداز کر دیا۔ یا یہ بات تھی کہ انسؓ کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آسکے؟

قاضی ابوبکر الباقلانی کا قول ہے " انسؓ کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جاسکتا ہے:

اوّل - اِس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اِس وجہ سے یہ لزوم بھی نہیں پایا جاتا کہ اُن چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو۔

دوم - اِس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام اُن وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اُس کا نزول ہوا تھا صرف انہی چار صحابہؓ نے جمع کیا۔

سوم - کلامِ الٰہی میں سے اُس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصّوں کی فراہمی اور حفظ میں اِن چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی۔

چہارم - یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اُس کو بلاواسطہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ اِن صحابہؓ کے علاوہ دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو۔

پنجم - اُن لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صرف کئے اِس لئے یہ مشہور ہوگئے اور دوسروں کو شہرت حاصل نہ ہوسکی لہٰذا جن لوگوں کو اُن چار صحابہؓ کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا عِلم نہ تھا اُنھوں نے اپنے علم کے مطابق حفظِ قرآن کا انحصار اِنہی چاروں میں کر دیا حالانکہ فی الواقع یہ بات اس طرح نہ تھی۔

ششم - جمع سے مراد کتابت ہے اِس لئے انسؓ کا یہ کہنا اِس بات کے منافی نہیں کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن اِن چار صحابہؓ نے اُسے دِل میں محفوظ کرنے

کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔
ہفتم۔ اِس سے یہ مراد ہے کہ اِن صحابہؓ کے علاوہ کسی نے بصراحتِ قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعوٰے نہیں کیا کہ اُس نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک ہی میں حفظِ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور صحابہؓ نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآبؐ کے بعد یا قریب زمانہ میں اُس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اُس آخری آیت یا اُسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے وقت بھی چاروں صحابہؓ سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنھوں نے قرآن کو مکمل یاد کر لیا تھا اور دوسرے حاضرین کُل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں۔
ہشتم۔ قرآن کے جمع کرنے سے اُس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ امام احمدؒ نے کتاب الزہد میں ابوالزاہریہ کے طریق سے روایت کی کہ "ایک شخص نے ابوالدّرداءؓ کے پاس آکر کہا "میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کر لیا ہے۔" ابوالدّرداءؓ نے کہا خدایا تو اُس کو بخش دے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کر سکتا ہے جو اُس کے امر و نہی کی تعمیل بھی کرے۔" ابن حجرؒ کا قول ہے۔"مذکورہ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلّف کیا گیا ہے۔ خصوصاً آخری احتمال تو سراپا تکلف ہے۔"
میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو اور وہ یہ ہے کہ انسؓ کی اِس سے مراد صرف قبیلۂ اَوس کی قبیلۂ خزرج کے مقابلہ میں برتری ثابت کرنی تھی اِس واسطے یہ بات اِن دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں کیونکہ انسؓ نے یہ بات اَوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع پر کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی بات کو ابن جریر نے سعید بن عروبہ کے طریق پر بواسطۂ قتادہؒ حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ "اَوس اور خزرج کے دونوں کنبوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی اپنی بڑائی جتانی شروع کی۔ قبیلۂ اَوس کے لوگوں نے کہا "ہم میں سے چار شخص نہایت صاحبِ عظمت ہوئے ہیں۔ ایک وہ جس کے لئے عرش عظیم نے جنبش کی۔ اور وہ سعد بن معاذؓ ہیں۔ دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمہ بن ثابتؓ ہیں۔ تیسرا وہ جس کو فرشتوں نے غسلِ میّت دیا اور وہ حنظلہؓ بن ابی عامر تھے۔ اور چوتھا وہ شخص جس کی لاش کو بھِڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا۔ اور وہ عاصم بن ثابتؓ یعنے ابن ابی الافلحؓ تھے۔" قبیلۂ خزرج کے لوگ اِس بات کو سُنکر بولے "ہم میں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنھوں نے قرآن کو جمع کیا اور اُن کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں ہوا۔"

پھر انس رضؓ نے اُن چاروں صحابہؓ کا نام لیا۔ ابن حجرؒ کا بیان ہے کہ "بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح روایت سے ثابت ہے کہ انھوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اور اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے۔" اور یہ حدیث اِس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہوچکا تھا اُسے پڑھتے تھے۔ ابن حجرؒ کہتا ہے کہ "یہ بات کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ حضرت ابوبکرؓ قرآن کو خاص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے کے بیحد دلدادہ تھے اور انھیں باطمینان اِس کام کے کرنے کا موقعہ اور وقت بھی تھا۔ مکہ میں رہنے کی صورت میں آنحضرتؐ اور آپؓ اکثر وبیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر دیر تک روزانہ مجلس گرم رہتی تھی یہاں تک کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح و شام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے اور پھر یہ بھی صحیح حدیث ہے کہ "قوم کو نماز باجماعت وہی پڑھائے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو" خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں ابوبکرؓ کو مہاجرین و انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اِس سے بھی اِس امر کی دلیل ملتی ہے کہ ابوبکرؓ تمام صحابہؓ میں سب سے بہتر قرآن کو پڑھتے تھے۔"

اِس توجیہہ میں ابن کثیرؒ ابن حجر پر سبقت لے گئے ہیں۔ میں کہتا ہوں "مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرینؒ سے یہ روایت کیسی نقل کی ہے کہ "حضرت ابوبکرؓ نے وفات پائی حالانکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا اور حضرت عمرؓ شہید ہوئے حالانکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا" پھر اِس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کا بیان ہے کہ "بعض علماء کا قول ہے کہ اِس حدیث سے یہ مراد ہے کہ تمام قرآن حفظ کرکے نہیں پڑھا گیا تھا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اِس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے۔" ابن حجرؒ کا قول ہے کہ "علیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیبِ نزول کے مطابق جمع کیا تھا۔ اِس حدیث کو ابن ابی داوٗدؒ نے نقل کیا ہے۔ اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے قرآن کو جمع کرکے اُسے ہر رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپؐ نے حکم دیا کہ "تم اُسے ایک مہینے میں پڑھا کرو" تا آخر حدیث۔

ابن ابی داوٗدؒ نے سندِ حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبلؓ۔ عبادہ بن

الصامت۔ اُبی بن کعبؓ۔ ابوالدرداءؓ اور ابوایوب انصاریؓ۔ بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرینؒ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چار صحابہؓ نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا، مُعاذ بن جبلؓ۔ اُبی بن کعبؓ اور ابوزیدؓ۔ اور تین صحابہؓ میں سے دو صحابیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنے ابوالدرداءؓ اور عثمانؓ۔ یا بعض کے قول میں عثمان اور تمیم الداری۔ بیہقی اور ابن ابی داوٗد دونوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں چھے شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا: اُبیؓ زیدؓ مُعاذؓ۔ ابوالدرداءؓ۔ سعید بن عبیدؓ۔ ابوزیدؓ اور مجمع بن جاریہ۔ مگر آخر الذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں۔ — ابو عبیدؒ ہی نے کتاب القرات میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو حضرات قاری قرآن تھے اُن کا ذکر اِس طرح کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چاروں خلفاءؓ طلحہؓ۔ سعدؓ۔ ابن مسعودؓ۔ حذیفہؓ۔ سالمؓ۔ ابوہریرہؓ۔ عبداللہ بن السائبؓ۔ عبداللہ بن زبیرؓ۔ عبداللہ بن عباسؓ۔ عبداللہ بن عمرؓ۔ حضرت عائشہؓ۔ حضرت حفصہؓ اور حضرت اُم سلمہؓ۔ اور انصار میں سے عبادہؓ بن الصامتؓ۔ مُعاذؓ جن کی کُنیت ابوحلیمہ تھی۔ مجمع بن جاریہ۔ فضالہ بن عبیدؓ اور مسلمہ بن مخلدؓ اُنھوں نے قرآن کو پورا یاد کیا تھا اور اِس کی قراتوں سے واقف تھے۔ نیز ابوعُبیدؓ نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اِن میں سے بعض صحابہؓ نے حفظ قرآن کی تکمیل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کی ہے اِسی لئے یہ قول اُس حصر کو رد نہیں کرتا جو انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے۔ ابن ابی داوٗد نے اُنہی صحابہؓ میں سے جو قاری تھے تمیم الداریؓ اور عُقبہ بن عامرؓ کو بھی شمار کیا ہے۔ اور ابوموسیٰ اشعریؓ نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا۔ اِس بات کو ابوعمرو الدانیؒ نے بیان کیا ہے ؂

تنبیہ :۔ انسؓ کی حدیث میں جن ابوزیدؓ کا ذکر آیا ہے اُن کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ سعد بن عُبید بن النعمان ہیں۔ جو بنو عمرو بن عوف کے خاندان سے تھے مگر اِس قول کی تردید اِس طرح پر ہو جاتی ہے کہ یہ قبیلۂ اَوس میں شامل ہیں حالانکہ انسؓ قبیلۂ خزرج سے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں ابوزیدؓ انسؓ کے چچازاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شعبی نے انسؓ اور ابوزیدؓ وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیسا کہ اُوپر گزر چکا چنانچہ ابوزیدؓ سعد بن عُبید نہیں بلکہ وہ دوسرے ہیں۔ ابو احمد العسکری کا قول ہے کہ قبیلۂ اَوس میں سے سعد بن عبیدؓ کے علاوہ کسی اور شخص نے قرآن کو جمع ہی نہیں کیا تھا۔ محمد بن حبیبؒ نے کتاب المجبر میں لکھا ہے کہ سعد

بن عبید اُن لوگوں میں سے ایک تھے جنھوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا۔ ابن حجرؒ کا قول ہے کہ" ابن ابی داوٗدؒ نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہؓ کا بھی نام لیا ہے اور یہ خزرجی تھے ان کی کنیت بھی ابوزید تھی اس لئے شاید وہی ابوزید ہوں۔" مگر ابن حجرؒ نے سعید بن المنذر بن اوس کا ذکر بھی کیا ہے اور یہ بھی قبیلۂ خزرج ہی کے ایک فرد تھے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ ان کی کنیت ابوزید بھی تھی۔ ابن حجر کا بیان ہے کہ" پھر میں نے ابن ابی داوٗد کے یہاں ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورہ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داوٗد نے بخاری کی شرط پر ثمامہ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انسؓ سے روایت کی ہے کہ" وہ ابوزیدؓ جنھوں نے قرآن کو جمع کیا تھا اُن کا نام قیس بن السکن تھا۔" انسؓ نے کہا وہ ہم ہی میں سے یعنے بنو عدی بن النجار کے خاندان کے ایک فرد تھے۔ میرے بنی عمؓ لاولد فوت ہوئے تو اُن کے ترکے کے ہم لوگ وارث ہوئے۔" ابن ابی داوٗد کا بیان ہے کہ" مجھ سے انس بن خالد الانصاریؓ نے بیان کیا کہ وہ (ابوزید) قیس بن السکن ابن زعورا، بنو عدی بن النجار کے خاندان میں سے تھے۔" ابن ابی داوٗدؒ نے کہا ہے کہ" اُن کا انتقال رحلتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہی ہوگیا تھا اس لئے اُن کا علم جاتا رہا اور کسی نے اُن سے تعلیم حاصل نہیں کی۔ وہ بیعتِ عقبہ اور جنگِ بدر میں شریک تھے اور اُن کے نام کے بارے میں ثابت، اوس اور معاذؓ نام کے بھی اقوال آئے ہیں۔"

فائدہ:۔ مجھے ایک انصاری صحابیہؓ کا بھی پتہ لگا ہے اُنھوں نے بھی قرآن کو بتمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظِ قرآن کا ذکر کیا ہے اُن میں سے ایک نے بھی اُن کا نام کہیں نہیں لیا۔ ابن سعدؒ نے اپنی کتاب" الطبقات" میں روایت کی ہے کہ" ہم کو فضل بن دکین نے اور اُس کو ولید بن عبداللہ بن جُمیع نے یہ خبر دی کہ اُن سے اُن کی دادی نے" اُمِّ ورقہؓ بنت عبداللہ بن الحارث کا حال یوں سُنایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اُن کا نام" شہیدہ" رکھتے تھے۔ اُنھوں نے قرآن کو جمع کر لیا تھا اور جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اُنھوں نے آپؐ کے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا" اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں، بیماروں کی تیمارداری اور زخمیوں کی مرہم پٹی کروں گی، شاید اللہ تعالےٰ مجھ کو بھی رتبۂ شہادت عطا فرمائے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" خدا تعالےٰ نے تمہارے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے۔" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں

حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کریں۔ اُمِّ ورقہ رض کا ایک مؤذن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ اُمِّ ورقہ رض نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مدبّر (مرنے کے بعد اجازتِ آزادی پانے والا) بنادیا تھا۔ اتّفاق سے اُن کو اِن کے بارے میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگیں کہ انھیں اُنھوں نے کیوں مدبّر بنایا چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے مِل کر اُن کو حضرت عمر رض کے زمانۂ خلافت میں قتل کردیا۔ حضرت عمر رض نے یہ خبر سُنکر فرمایا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سچ فرماتے تھے وہ ہمیں حکم دیا کرتے کہ چلو ہمارے ساتھ چل کر شہیدہ کو دیکھو"۔

فصل

صحابہ رض میں سے قرآن پڑھانے والے سات صحابی مشہور ہیں، عثمان رض۔ علی رض۔ اُبی رض۔ زید بن ثابت رض۔ ابنِ مسعود رض۔ ابو الدرداء رض اور ابو موسیٰ الاشعری رض۔ علامہ ذہبی رح نے اپنی کتاب طبقات القرّاء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ اُبی رض سے صحابہ رض کی ایک جماعت نے قرآن پڑھا تھا منجملہ اُن کے ابو ہریرہ رض۔ ابن عباس رض۔ اور عبداللہ بن السائب رض ہیں۔ ابنِ عباس رض نے زید بن ثابت رض سے بھی قرأت سیکھی ہے اور پھر اِن صحابہ رض سے بکثرت تابعین رح نے بھی قرأت کی تعلیم پائی۔ منجملہ قرّاء تابعین کے مدینہ میں جلیل القدر علماء تھے:۔ ابن المسیّب۔ عُروہ رض۔ سالم رض۔ عمر بن العزیز رض۔ سلیمان رض اور عطاء رض جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔ مُعاذ بن الحارث المعروف بہ معاذ القاری۔ عبدالرحمٰن رض بن ہرمز الاعرج۔ ابن شہاب الزہری رض۔ مُسلم بن جندب رض اور زید بن اسلم رض۔ مکّہ میں عبید بن عمیر رض۔ عطاء بن ابی رباح رض۔ طاؤس رض۔ مجاہد رض۔ عکرمہ رض اور ابن ابی ملیکہ رض کوفہ میں۔ علقمہ۔ الاسود رض۔ مسروق رض۔ عُبیدہ رض۔ عمرو بن شرجیل رض۔ حارث بن قیس رض۔ ربیع بن خیثم۔ عمرو بن میمون رض۔ ابو عبدالرحمٰن السلمی رض۔ زر بن جبیش رض۔ عُبید بن نضیلہ۔ سعید بن جُبیر رض۔ نخعی رض اور شعبی رض۔ بصرہ میں ابو عالیہ رض۔ ابو رجاء رض۔ نصر بن عاصم رض۔ یحییٰ بن یعمر رض۔ حسن رض۔ ابنِ سیرین رض اور قتادہ رض۔ شام (دمشق) میں مغیرۃ بن ابی شہاب المخزومی جو عثمان رض کے شاگرد تھے اور خلیفۃ بن سعد رض جو ابی الدرداء رض کے شاگرد تھے۔ پھر ایک گروہِ کثیر نے صرف قرأت ہی پر زیادہ زور دیا اور اِس کی طرف اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام، مقتدائے خلائق اور مرجعِ اَنام بن گئے۔ اِس طرح کہ فنِ قرأت کے امام مدینہ میں ابو جعفر رض یزید بن القعقاع، اِن کے بعد شیبۃ رض بن نصاع اور پھر نافع بن نعیم ہوئے

اور مکّہ میں عبداللہ بن کثیرؓ حمید بن قیس الاعرج اور محمد بن ابی مُحیصن نامور قاری اور اپنے وقت کے امامِ فن مشہور تھے۔ کوفہ میں یحییٰ بن وثاب۔ عاصم بن ابی النجود اور سلیمان الاعمش۔ یہ تینوں ہمعصر تھے اور اُن کے بعد حمزہؓ اور پھر کسائی کا دور دورہ رہا۔ بصرہ میں عبداللہ بن ابی اسحٰقؓ عیسٰی بن عمرؓ ابوعمرو بن العلاءؓ اور عاصم الجحدریؓ۔ یہ چاروں مُعاصر تھے۔ اور اُن کے بعد یعقوبؓ الحضرمی کا نمبر رہا۔ شام (دمشق) میں عبداللہ بن عامرؓ عطیہ بن قیس الکلابی اور اسمٰعیل بن عبداللہ بن المہاجر اور پھر یحییٰ بن الحارث الذماری اور اُس کے بعد شریح بن یزید الحضرمی نامور قرّاء ہوئے۔ اور انہی مذکورہ بالا اماموں میں سے حسبِ ذیل سات امام فنِ قرأت کے تمام دنیا میں مشہور ہوئے ہیں:۔

(۱) نافعؓ۔ اُنھوں نے ستّر تابعی قاریوں سے قرأت اخذ کی کہ منجملہ اِن کے ابوجعفرؓ بھی ہیں۔ (۲) ابنِ کثیرؓ اُنھوں نے عبداللہ بن السّائب صحابی سے قرأت کی تعلیم حاصل کی تھی۔ (۳) ابوعمروؓ اُنھوں نے صِرف تابعین سے قرأت کو اخذ کیا۔ (۴) ابنِ عامرؓ۔ اُنھوں نے ابوالدرداءؓ سے اور عثمانؓ کے اصحاب اور تلامذہ سے قرأت حاصل کی۔ (۵) عاصمؓ اُنھوں نے تابعین ہی سے قرأت کی تعلیم پائی ہے۔ (۶) حمزہؓ اُنھوں نے عاصم۔ اعمش۔ سبیعی اور منصُور بن المعتمر وغیرہ سے قرأت سیکھی تھی۔ (۷) کسائیؓ اُنھوں نے حمزہؓ اور ابوبکرؓ بن عیاشؓ سے قرأت سیکھی تھی۔ اِس کے بعد قاریانِ کلام اللہ تمام دُنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں اُن میں سے بہتیرے ممتاز اور سر برآوردہ لوگ ہوتے رہے ہیں۔

ساتوں مذکورہ بالا قرأت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو دو راوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی کو شہرتِ دوام حاصل نہ ہوسکی۔ چنانچہ نافعؓ کے شاگردوں میں قالون اور ورش ممتاز ہوئے جو خود نافعؓ سے روایت کرتے ہیں۔ ابنِ کثیرؓ کے طریقہ میں قنبل اور البزّی زیادہ نامور ہوئے یہ دونوں ابنِ کثیرؓ کے اصحاب کے واسطہ سے اُن سے روایت کرتے ہیں۔ ابوعمروؓ سے بواسطۂ یزید۔ الدوری اور السّوسی کی روایت شہرۂ آفاق ہے۔ ابنِ عامرؓ سے بواسطۂ اُن کے اصحاب ہشام اور ابنِ ذکوانؓ سربرآوردہ راوی ہوئے۔ عاصمؓ کے تلامذۂ خاص میں ابوبکر بن عیّاشؓ اور حفصؓ دو مشہور راوی گزرے ہیں۔ حمزہؓ کے سلسلۂ روایت سے بواسطۂ سلیم، خلف۔ اور خلّاد دو نامور راویانِ قرأت نکلے۔ اور کسائی کے شاگردوں میں الدّوری اور ابوالحارث نے شہرتِ تام اور قبولِ عام کی سند حاصل کی۔ پھر اس کے بعد جب اختلافات اور جھگڑے اِس قدر

بڑھ گئے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو گیا تو اُس وقت اُمت کے روشن دماغ اور جید علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی سے قرآن کے جملہ حروف اور قرأتوں کو جمع کیا، وجوہ اور روایات کی سندیں واضح کیں اور صحیح، مشہور اور شاذ قرأتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے اُن کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور اُن کو خلط ملط نہ ہونے دیا۔

فنِ قرأت میں سب سے پہلے جو شخص صاحبِ تصنیف ہوا وہ ابو عُبید قاسم بن سلام ہے اُس کے بعد احمد بن جبیر کوفی، پھر اسمٰعیل بن اسحٰق مالکی قالون کا شاگرد۔ زاں بعد ابوجعفر بن جریر طبری، بعد ازاں ابوبکر محمد بن احمد بن عمر الدجونی اور پھر ابوبکر مجاہد مگر مجاہد کے زمانہ میں اور اُن کے بعد بھی بکثرت علماء نے انواعِ قرأت میں جامع، مفرد، مختصر اور مطوّل ہر طرح کی کتابیں لکھیں۔ فنِ قرأت کے اماموں کی اتنی تعداد ہے کہ شمار سے باہر ہے۔ حافظ الاسلام شمس الدین ابو عبداللہ الذہبی اور حافظ القراء ابوالخیر بن الجزری دونوں نے قاریوں کے تذکرے لکھے ہیں۔

اکیسویں نوع۔ قرآن کی عالی اور نازل سندیں

سندوں کے عُلوّ کی جستجو کرنا سنّت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ اہلِ حدیث نے عُلوِّ اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:۔

اوّل۔ پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قرب حاصل ہونا۔ یہ عُلوّ نہایت اعلیٰ اور افضل قسم کا ہے۔ ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں اُن کے دو درجے ہیں پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابنِ ذکوانؓ کی روایت سے عامرؓ کی قرأت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ اُن سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور یہ درجہ حفص کی روایت سے عاصم کی قرأت کو اور رویس کی روایت سے یعقوب کی قرأت کو حاصل ہے۔

دوم۔ محدثین کے نزدیک عُلوِّ اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فنِ حدیث کے کسی امام کا قرب میسّر ہو سکے۔ مثلاً۔ اعمشؒ، ہشیمؒ۔ ابنِ جریجؒ۔ اوزاعیؒ اور مالکؒ وغیرہ۔ اور فنِ قرأت میں اس قسم کے عُلوّ کی مثال سات مذکورہ سابق اماماںِ قرأت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فنِ قرأت کے شیوخ کو نافعؒ اور عامرؒ دونوں تک قرأت کی متصل بالتلاوۃ

بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب سے اعلیٰ درجہ کا قُرب ہے۔

سوم۔ محدثین کے نزدیک فنِ حدیث کی چھ صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے کے یہ معنے ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کُتبِ ستّہ میں سے کسی ایک کتاب کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی بہ نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اِس مقام پر اُس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر اور شاطبیہ وغیرہ فنِ قرأت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو۔ اور اِس نوع میں موافقات، ابدال، مساوات اور مصافحات واقع ہوتے ہیں

موافقت یہ ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحبِ کتاب کے ساتھ اُس کے شیخ کے درجہ میں جاکر یکجا ہو جائے اور اِس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحبِ کتاب کے طریق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور کبھی عالی نہیں بھی ہوتی۔ اِس بات کی مثال فنِ قرأت میں ابنِ کثیر کی وہ قرأت ہے جس کو البزّی نے ابن بنان کے طریق سے بواسطہ ابوربیعہ اُس سے روایت کیا ہے۔ اور اُسی قرأت کو ابن الجزری نے بھی ابومنصور محمد بن عبدالملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابوالکرم شہرزوری کی کتاب المصباح سے روایت کیا ہے، پھر ان دونوں نے اُس قرأت کو عبدالسیّد بن عتاب سے پڑھا ہے۔ لہٰذا ابن الجزری کا اِس قرأت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہلِ حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا۔

بدل یہ ہے کہ روایت کے کسی طریق کا اجتماع کسی صاحبِ کتاب کے اُستاد کے اُستاد یا اُس سے بھی اُوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت عُلوّ کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اِس کی نظیر ابوعمرو کی وہ قرأت ہے جس کو الدّوری نے ابنِ مجاہد کے طریق پر بواسطہ ابوالزعراء امام ابوعمرو ہی سے روایت کیا ہے اِسی قرأت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو الدّانی نے ابوالقاسم عبدالعزیز بن جعفر البغدادی سے اور ابوطاہر کے سامنے ابنِ مجاہدؒ کے واسطہ سے پڑھا تھا۔ اور پھر ابن الجزری نے اِسی قرأت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابوالکرم شہرزوری نے اِس قرأت کو ابوالقاسم یحییٰ بن احمد السبتی، ابوالحسن الحمامی اور ابوطاہر تین اُستادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہٰذا ابن الجزری کا کتاب المصباح کے طریق سے اِس قرأت کی روایت کرنا الدّانی کے ساتھ اُس کے

اُستاد کے اُستاد کے درجہ میں جاکر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا۔

مساوات۔ یہ ہے کہ راوی اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم یا صحابیؓ یا اِس سے نیچے کسی صاحبِ کتاب کے شیخ تک کے مابین اتنے ہی واسطے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحبِ کتاب کے اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم یا صحابیؓ یا اِن سے بعد کے شیوخ کے مابین واقع ہو۔

مصافحت یہ ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں صرف ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اُس صاحبِ کتاب سے ملا ہے اور اُس کے ساتھ مصافحہ کرکے اُس سے اخذ بھی کیا ہے۔ اِس کی مثال نافعؓ کی قرأت ہے کہ اُس کو شاطبی نے ابو عبداللہ محمد بن علی النفزی سے بواسطۂ ابو عبداللہ بن غلام الفرس از سلیمان بن نجاح وغیرہ۔ از ابو عمرو الدانی۔ از ابوالفتح فارس بن احمد از عبدالباقی از ابوالحسین بن بویان بن الحسن۔ از ابراہیم بن عمر المقری از ابوالحیص بن بویان از ابوبکر بن الاشعث از ابو جعفر الربعی مشہور بہ ابو نشیط۔ از قالون از نافع روایت کیا ہے۔ اور ابن الجزری نے اِسی کو بواسطۂ ابوبکر خیاط از ابو محمد بغدادی وغیرہ از صائغ از کمال بن فارس از ابوالیمن الکندی از ابوالقاسم ہبۃ اللہ بن احمد الحریری۔ از ابوبکر الخیاط از فرضی از ابن بویان روایت کیا ہے۔ لہٰذا یہ صورت ابن جزری کی شاطبی کے ساتھ مُساواۃ رکھنے کی ہے کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن بویان کے مابین سات واسطے واقع ہیں اسی طرح شاطبی اور ابن بویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں۔ اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اُس نے گویا شاطبی سے مصافحت کی ہے۔ اہلِ حدیث کی اسی مذکورہ بالا تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی ہے جسے انھوں نے اِسناد کے حالات میں مقرر کر رکھا ہے مثلاً قرأت، روایۃ، طریق اور وجہ کہ اگر سات یا دس یا اُن کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے کوئی اختلاف کیا ہو اور اُس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اُس کو "قرأت" کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلاف روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں اُن کا اختلاف طریق کہلاتا ہے۔ یا اختلاف اِس قسم کا ہے کہ قاری کو اُس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اُس کو وجہ کہتے ہیں ؛

چہارم۔ علوّ کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنھوں نے ایک ہی شیخ سے قرأت کا علم حاصل کیا ہے اُن میں سے جس کا پہلے انتقال ہوا اُس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم، ابوالمعالی ابن اللبان اور برہان شامی تینوں صاحبِ فن قرأت ہیں ایک ہی اُستاد ابوحیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابوالمعالی سے قبل ؔ اور ابوالمعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اِس واسطے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابوالمعالی سے اخذ کرنے کی بہ نسبت اعلیٰ مانا جاتا ہے۔ اور ابوالمعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے۔

پنجم۔ اِسناد کا علوّ صرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے اُس کے ساتھ کوئی اور بات یا کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہوئی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدّثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وصف علوّ کے ساتھ اُس وقت کیا جاتا ہو جب اُس پر شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں مگر ابنِ مندہ کا قول ہے کہ تیس[۳۰] سال ہی کافی ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار پر ۸۶۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذِ قرأت کرنا اعلےٰ سند ہے کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے پچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اُس کی وفات کو پورے تیس[۳۰] سال ہو چکے تھے۔

میں نے قرأت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اِس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اُٹھا ہے۔ مجھ سے قبل کوئی اِن باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے اب جب کہ اِسناد کے عُلوّ کا حال مع اُس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو پھر نُزول اِسناد کی تشریح اِس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ عُلوّ کے برعکس اور بالکل مخالف ہے چنانچہ اسی بات سے اُسے سمجھا جا سکتا ہے۔ اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اِس لئے جب تک اُس کی خرابی راویوں کے اَعلَم، اَحفَظ، اَتقَن، اَجَلّ، اَشہر یا پرہیزگارتر ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دُور نہ ہو اُس وقت تک قابلِ اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جیّد راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درجہ کی سند کیوں نہ ہو مذموم نہیں مانی جاتی۔ اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اِسناد پر فضیلت بھی نہیں دے سکتے ؎

بائیسویں، تیئیسویں، چوبیسویں، پچیسویں، چھبیسویں اور ستائیسویں نوعیں

متواتر، مشہور، آحاد، شاذ، موضوع اور مدرج قرائتیں

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے" قرأت کی تقسیم. متواتر، آحاد اور شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر، مشہور ساتوں قرأتوں کو کہتے ہیں۔ اور آحاد اُن تین قرأتوں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قرأتیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہؓ کی قرأتیں اِن قسموں کے ساتھ ملحق ہیں۔ اور شاذ تابعینؒ کی قرأت کو کہا جاتا ہے مثلاً اعمش، یحیٰی بن وثاب اور ابن جبیر وغیرہ کی قرأتیں" اِس بیان پر ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خود بخود ہو جائے گی۔ اِس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القرآء اور ہمارے اُستاذ الاساتذہ ابو الخیر بن الجزری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں لکھتے ہیں" ہر ایسی قرأت جو کسی طرح سے بھی عربی قواعد کے خلاف نہ ہو اور مصاحفِ عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو، پھر وہ سندِ صحیح سے ثابت ہو تو ایسی قرأت صحیح اور قابلِ قبول ہے۔ اُس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہیں۔ بلکہ یہ قرأت اُنہی حروفِ سبعہ میں شامل ہو گی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور لوگوں پر اُس کا قبول کرنا واجب ہے۔ اِس سے بحث نہیں کہ وہ قرأت سات یا دس اماموں سے مروی ہے یا اِن کے ماسوا دوسرے اماموں سے۔ مگر جس وقت اِن تینوں مذکورہ بالا ارکان میں سے کوئی رُکن بھی مختل ہو گا تو اُس قرأت کو شاذ، ضعیف یا باطل قرأت کہا جائے گا خواہ اُس کے راوی ائمہ سبعہ ہوں یا اُن کے ماسوا دوسرے امام جو اُن سے بھی برتر و بالاتر ہیں۔ سلف سے لے کر خلف تک جتنے صاحبِ تحقیق امام ہوئے ہیں اُنھوں نے اِسی بات کو صحیح مانا ہے۔ الدّانی، مکّی، المہدوی اور ابو شامہ نے سلف و خلف کے اجماع و اتفاق کو بصراحت لکھا ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے۔ اور اِس امر میں کسی کا اختلاف نہیں۔

ابو شامہ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں لکھتے ہیں" جو قرأت جو ائمہ سبعہ کی طرف منسوب ہو اور

اُس کو صحیح کہا جاتا ہو، نیز اُس کا اسی طور پر نازل ہونا بیان کیا جاتا ہو، بغیر اِس ضابطہ کی کسوٹی
پر آزمائے ہوئے اُس پر فریفتہ ہوجانا ہرگز مناسب نہیں ہے۔ اور جب اُس کو اِس ضابطہ پر
لاکر پرکھ لیا گیا تو پھر اُس قرأت کے بیان کرنے میں کوئی مصنّف منفرد نہیں ہوسکتا۔ اور نہ اِس
بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قُرّاء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ اُن کے علاوہ دیگر قاریوں
سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اِعتماد اِن اوصاف
کے جمع ہونے پر ہے نہ کہ اُس راوی پر جس کی طرف وہ قرأت منسوب ہو۔ ورنہ یوں تو ہر ایک
قرأت جو قُرّاء سبعہ یا اُن کے ماسوا دیگر قاریوں کی طرف منسوب ہے اُس کی تقسیم **متفق علیہ**
اور **شاذ** کی قسموں پر بھی ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ قُرّاء سبعہ کی قرأتوں کو شہرتِ عام حاصل ہے
اور اُن کی قرأتوں میں صحیح و متفق علیہ قرأتیں بکثرت ہیں اِس لئے اُن سے جو بات منقول ہوتی
ہے دل اُسے بااطمینان قبول کرلیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تأمل ہوتا ہے۔

ابن الجزری نے لکھا ہے کہ "ہم نے ضابطہ میں "وَلَو بِوَجہٍ" کی قید سے ہر نحوی وجہ مراد لی
ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ طور پر فصیح ہو یا اس کی فصاحت میں اختلاف ہو تاہم وہ اختلاف اِس قسم
کا ہو جو قرأت کے مشہور و معروف ہونے اور ائمہ کے اُس کی تعلیم صحیح اسناد کے ساتھ کرنے
کی وجہ سے کوئی نقصان نہ پہنچا سکے کیونکہ فنِ قرأت کا سب سے بڑا اصول اور محکم ترین رُکن یہی اسناد
کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قرأتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض یا اکثر نحوی عالموں نے
قواعد کی رُو سے صحیح تسلیم نہیں کیا ہے لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں مثلاً "بَارِئْكُمْ" اور "يَأْمُرْكُمْ"
کا ساکن بنانا۔[۵۱] "وَالْأَرْحَامِ" کو زیر دینا "لِيَجْزِيَ قَوْمًا" کو منصوب پڑھنا اور "قَتْلَ أَوْلَادَهُمْ
شُرَكَائِهِمْ" میں مضاف و مضاف الیہ کے مابین فصل اور جدائی کرنا[۵۲] اس کے سوا اور مقاموں
میں قرأتِ صحیحہ نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے۔" الدّانی کا بیان ہے کہ "فنِ قرأت کے
امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں
کرتے بلکہ وہ رُوات کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطہ سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے
ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی صورت میں اُسے زبان دانی کے مشہور تلفّظ اور عربیت کے
قواعد کوئی بھی رد نہیں کرسکتے کیونکہ قرأت ایک ایسی سُنّتِ متبعہ ہے جس کا قبول کرنا لازم اور اُسی
پر چلنا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں "سعید بن منصور نے اپنے سُنن میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ "قرأت

۵۱ بَارِئْكُمْ اور يَأْمُرْكُمْ پڑھنا ۱۲ (مص) ۵۲ قَتْلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ پڑھنا ۱۲ (مص)

ایک پیروی کی جانے والی سُنّت ہے"۔ بیہقی کا قول ہے کہ "زید بن ثابتؓ کے کہنے سے یہ مراد ہے کہ جو لوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حروف قرآن کے اَدا کرنے میں اُن کی پیروی کرنا ایک قابلِ عمل سُنّت ہے لہٰذا جو مصحف امام ہے اور جو قرآتیں مشہور ہیں اُن کی مخالفت ہرگز جائز نہیں اگرچہ زبان میں اُس کے سوا کوئی اور تلفظ یا ترکیب درست اور واضح تر ہی کیوں نہ ہو"۔

ابن الجزریؒ کا بیان ہے کہ "کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قرأت مختلف مصاحف میں سے کسی ایک میں بھی ثابت ہو مثلاً ابن عامرؒ کی قرأت "قَالُ اتَّخَذَ اللّٰهُ" بغیر "واو" کے سُوْرَةُ الْبَقَرَة میں۔ اور "بِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ" دونوں میں "ب" کے ساتھ۔ یہ شامی مصحف میں موجود ہے۔ یا جس طرح سُوْرَةُ بَرَاۃ کے آخر میں ابن کثیرؒ نے "تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ" میں حرف مِنْ کو بڑھا کر پڑھا ہے اور یہ قرأت مکّی مصحف میں ثابت ہے۔ یا اسی طرح کی اور مثالیں ہیں۔ پس اگر اس قسم کی قرأتیں حضرت عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاذ تصوّر کرنا چاہیے کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کتابت کے خلاف ہیں۔ ہم نے "وَلَوْاِحْتِمَالًا" کی قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قرأت مصحف کے مطابق ہونی چاہیے اگرچہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے "مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" یہ تمام مصحفوں میں بغیر "الف" کے لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کرکے پڑھنے کی قرأت تحقیقاً اُس سے موافق ہے۔ اور الف کی قرأت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے اس طرح کہ الف کو لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی مثال "مَالِكُ الْمُلْكِ" کی کتابت ہے۔ اور کبھی قرأتوں کا اختلاف فی الواقع رسم کتابت سے مطابق ہوتا ہے جس طرح "تَعْلَمُوْنَ" کا "ت" اور "ی" دونوں حرفوں کے ساتھ پڑھنا یا "يَغْفِرْ لَكُمْ" کو "ی" اور "ن" کے ساتھ قرأت کرنا۔ یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارے میں صحابہؓ کی حروفِ تہجی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور اُن کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہم ثاقب رکھنا ثابت کرتا ہے۔ دیکھو اُنھوں نے "الصِّرَاط" کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حرفِ صاد کے ساتھ لکھا اور سین کو جو اصل تھا چھوڑ دیا تاکہ سین کی قرأت اگرچہ ایک وجہ پر قرآنی رسم خط کے خلاف ہو گی تاہم وہ اصل کے مطابق ہو گی اور اس طرح پر وہ دونوں قرأتیں سین اور صاد کی معتدل رہیں گی اور اشمام کی قرأت محتمل قرار پائے گی۔ ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ

اُس کی قرأت رسم اور اصل دونوں کے مخالف ہوتی۔ اِسی وجہ سے " سُوْرَةُ الْاَعراف کے لفظ "بَصْطَةً" اور سُوْرَةُ البقرة کے لفظ بَسْطَةً " کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ البقرۃ میں اُسے سین کے ساتھ لِکھا گیا ہے اور الاعراف میں صاد کے ساتھ۔ علاوہ ازیں کسی مُدغم، مُبدل، ثابت۔ یا محذوف۔ وغیرہ حرف کے بارے میں قرأت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اُس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا جب کہ اُس کی قرأت اُسی طرح پر ثابت اور مشہور ہو۔ اسی وجہ سے علمائے قرأت نے یائے زوائد کا ثابت رکھنا، سُوْرَةُ الکھف میں لفظ " تسئلنی " کی " ی " کو حذف کردینا۔ اور وَاَكُوْنَ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ " کا واو اور " بِظَنِيْنٍ " کی ظاء کو حذف کرنا یا اِسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو رسم کی نا قابلِ قبول مخالفت شمار نہیں کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کر دیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لفظ کے معنے قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قرأت کی صحت، اُس کی شہرت اور اُس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا۔ بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی، کمی، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کے کہ اِن صورتوں میں اگر حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اُس کا حکم مثل پورے کلمہ کے حکم کے ہوگا اور اُس صورت میں رسم کی مخالفت ہرگز روا نہ ہوگی۔ یہی بات اتّباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حدِّ فاصل ہے۔ ابن الجزری نے لکھا ہے کہ " ہمارا یہ قول کہ " قرأت کے اِسناد صحیح ہوں " اِس سے یہ مقصد ہے کہ اُس قرأت کی روایت معتبر اور ضابط راویوں نے اپنے ہی جیسے دیگر راویوں سے کی ہو اور مِنْ اَوَّلِهٖ اِلٰی اٰخِرِهٖ تمام سندیں اِسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فنِّ قرأت کے اماموں کے نزدیک مشہور قرأت ہو اور وہ لوگ اُسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قرأت قرار نہ دیں۔ بعض متاخرین نے اِس رُکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے اُنھوں نے محض سند کی صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ " قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قرأتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں اُن سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا۔" مگر اِس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاجِ بیان نہیں اِس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اُس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رُکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اُس کا قبول کرنا واجب اور اُسے یقیناً قرآن تصوّر کرنا لازم ہے خواہ وہ رسمِ خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جب ہم ہر ایک خلافِ حرف کے بارے میں تواتر کی شرط لگا دیں تو اِس طرح بہت سے اختلافی حروف جو

قُرّاسبعہؒ سے ثابت ہیں خارج ہو جائیں گے۔"
ابو شامہ کا بیان ہے کہ" پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور اُن کے علاوہ مقلدوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر مشہور رہی ہے کہ فنِّ قرأت کی ساتؔ مشہور قرأتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنے ائمہ سبعہؒ سے جو قرأت مروی ہے اُس میں سے ہر ایک فردؔ متواتر ہی ہے۔ اُن کا قول ہے کہ" اِن قرأتوں کے منزّل من عند اللہ[۱] ہونے کا یقین کرنا واجب ہے۔" ہم بھی اِسی بات کے قائل ہیں مگر صرف اُنہی قرأتوں کی بابت جن کو ائمہ قرأت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے بالاتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہٰذا جب کہ بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اِس سے کم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اُس میں صحتِ اسناد کی شرط لگائی جائے۔" علاّمہ مکیؒ کا قول ہے کہ قرآن کی روایتیں تین قسم کی ہیں :۔
قسمِ اوّل وہ ہے جس کے ساتھ قرأت کی جاتی ہے اور اُس کو جان بوجھ کر نہ ماننے والا کافر ہو جاتا ہے۔ اِس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربیّت اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں۔
دوسری قسم میں وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے اور عربیّت کی رُو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اُس کا لفظ مخالف ہے۔ اِس طرح کی روایت دوؔ وجہوں سے قرأت میں داخل نہ ہو گی پہلی وجہ اُس کا متفق علیہ روایت سے مخالف ہونا ہے اور دوسری وجہ اُس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اِس لئے اُس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہو گا اور اُس کا دانستہ مُنکر کافر قرار نہ دیا جائے گا۔ ہاں اُس کے مُنکر کو بدکار اور فاسق کہنا درست ہے۔
تیسری قسم وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربیّت سے اُس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اُس کا راوی بھی غیر معتبر ہے۔ اِس طرح کی قرأت کو اگرچہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا۔" ابن الجزری کا بیان ہے کہ پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں جیسے مَالِكِ اور مَلِكِ، يَخْدَعُونَ اور يُخَادِعُونَ۔ اور دوسری قسم کی مثال حضرت ابنِ مسعودؓ وغیرہ کی قرأت " وَالذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ " اور ابن عباسؓ کی قرأت " وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ " یا اِسی طرح کی اور قرأتیں ہیں۔ اور علماء کا اِس طرح پر قرأت کرنے میں اختلاف ہے۔ اکثر نے اِس سے یوں منع کیا ہے کہ

[۱] خدا کی طرف سے نازل شدہ ۱۲

گو نقل کے ذریعہ سے اِن کا ثبوت بہم پہنچا ہے تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور اسی وجہ سے یہ قرأتیں قرآن کے آخری دَور میں یا صحابہؓ کے مصحفِ عثمان پر اجماع کر لینے سے منسوخ ہو گئی ہیں۔ اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اِسناد کمزور ہیں مثلاً وہ قرأت جو امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب ہے اور اُس کو ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اُس سے ابوالقاسم ہُذلی نے اُس کی روایت کی ہے، منجملہ اِس قرأت کے ایک" اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" میں اللہ کو پیش اور اَلْعُلَمَاءَ کو زبر دے کر پڑھنا ہے۔ دارقطنی اور علماء کی ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے۔ ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی نے کی ہے مگر عربیت میں اُس کی کوئی وجہ نہیں ملتی بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں بعض علماء نے خارجہ کی اُس روایت کو جس میں وہ نافع کا لفظ "مَعَاۤئِشَ" کو ہمزہ کے ساتھ قرأت کرنا بیان کرتا ہے مذکورہ بالاقسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو قابلِ رد بھی ہے۔ یعنے وہ جو عربیّت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اُسے نقل نہیں کیا ہے تو اُس کا ردّ کرنا بالکل حق بجانب اور اُس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے۔ جو شخص ایسی قرأت کا مرتکب ہوگا وہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا۔ ابوبکر بن مقسم نے ایسی قرأت کو جائز بتایا تھا تو اُس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قرأت کو ناجائز قرار دیا چنانچہ اِسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قرأت کرنا ممنوع ہو گیا جس کی کوئی اصل قابلِ رُجوع اور اُس کے اَدا کرنے کے بارے میں کوئی اعتماد کے لائق رُکن دستیاب نہ ہو سکے۔ لیکن وہ قرأت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اُس کی طرف رُجوع کرنا اور اُس اصل پر قیاس کرنا درست ہوگا جیسے "قَالَ رَبِّ" کے اِدغام پر "قَالَ رَجُلَانِ" کے اِدغام کو قیاس کر لینا یا اِسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نص کے مخالف اور اجماع سے قابلِ ردّ نہیں ہوتی ہیں۔ مگر ایسی نظیریں بھی بہت کم ہیں"

میں کہتا ہوں امام ابن الجزریؒ نے اِس فصل کو خوب تفصیل سے اور نہایت مدلّل طریقہ پر قلمبند کیا ہے۔ اور مجھ کو امام ممدوح کے بیانات سے اس بات کا پتہ ملا ہے کہ قرأتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں:۔

اوّل۔ متواتر۔ یہ ایسی قرأت ہے جس کو ایک جماعتِ کثیر نے نقل کیا ہے اور اُس جماعت کا

اوّل سے آخر تک غلط بیانی پر اتفاق کر لینا ناممکن امر ہے۔ بیشتر قرآتیں اسی قسم کی ہیں۔
دوم۔ مشہور۔ وہ قرأت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربیت کے موافق اور مصحف کے رسم خط کے مطابق ہو۔ پھر قاریوں میں مشہور ہونے کی وجہ سے غلط اور شاذ نہیں شمار ہوتی ہو اور اس کی قرأت بھی ہوتی ہو جیسا کہ ابن الجزری نے کہا ہے اور ابوشامہ کے سابقہ کلام سے سمجھا جاتا ہے۔ اس قرأت کی مثالیں قرأ کی کتابوں میں جہاں پر اختلاف حروف کی فہرستیں دی گئی ہیں بکثرت ملتی ہیں اور اسی طرح متواتر کی مثالیں بھی حصر و شمار سے خارج ہیں۔ قرأت کی وہ مشہور کتابیں جو اس موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں: التیسیر مُصنّفہ الدّانی، قصیدۂ شاطبی اور ابن الجزریؒ کی دو کتابیں النشر فی القرآت العشر اور تقریب النشر۔
سوم۔ آحاد۔ ایسی قرأت جس کی سند تو صحیح ہے۔ لیکن وہ عربیت یا رسم الخطّ کے خلاف ہے یا مذکورہ بالا دونوں قرأتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اُس کے ساتھ قرأت کی جاتی ہے۔ ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قرأتوں کے بیان کرنے کے واسطے علیحدہ ایک باب قائم ہے اور اُس میں بہت سی صحیح سند کی روایتیں درج کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اُس نے عاصم الجحدری کے طریق پر ابوبکرہؓ سے نقل کیا ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ رَفَارِفٍ خُضْرٍ وَعَبَاقِرِيِّ حِسَانٍ" پڑھا تھا اور ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّاتِ أَعْيُنٍ" قرأت فرمایا۔ اور ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے پڑھا "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفَسِكُمْ" فٗ کو زبر دے کر۔" اور حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَرُوحٌ وَرَيْحَانٌ" رٗ کو پیش دے کر پڑھا ہے۔
چہارم۔ شاذ۔ وہ قرأت جس کی سند صحیح ثابت نہ ہو۔ اُس کے بیان میں مستقل تصنیفیں موجود ہیں۔ اُس کی مثال "مَلَكَ يَوْمَ الدِّينِ" کی قرأت ہے جس میں مَلَكَ صیغہ ماضی اور يَوْمَ منصوب پڑھا گیا ہے۔ اور اسی طرح "إِيَّاكَ يُعْبَدُ" صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھنا۔
پنجم۔ موضوع۔ جیسے خزاعی کی قرأتیں۔ اس کے علاوہ ایک قسم اور بھی مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث مدرج کہلا سکتی ہے۔ یہ اس قسم

کی قرأت ہے جو دیگر قراٰتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کر دی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاصؓ کی قرأت "وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ مِّنْ اُمٍّ"۔ اِس کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے۔ اور ابن عباسؓ کی قرأت "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ فِیْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ"۔ اِس کی روایت بخاری نے کی ہے۔ اور ابن زبیرؓ کی قرأت "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسْتَعِيْنُوْنَ بِاللّٰهِ عَلٰى مَآ اَصَابَهُمْ"۔ عمروؒ کہتے ہیں کہ "مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا یہ اُن کی قرأت تھی یا اُنھوں نے تفسیر کی ہے۔" اور اس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اِس کی روایت کرتے ہوئے اِس بات پر اطمینان کا اظہار کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے۔ اور حسنؒ سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا الورود الدخول" انباری کہتا ہے کہ "حسنؒ کا قول الورود الدخول۔ خود اُن کی طرف سے لفظ وُرُود کے معنے کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی سے اُسے داخل قرآن کر دیا ہے۔"

ابن الجزریؒ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں کہ "صحابہ رضی اللہ عنہم چونکہ اہلِ لسان اور محقق تھے اُنھوں نے قرآن کی قرأت خود رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے سُنی تھی اور قرآن کی تمامتر تعلیم آپؐ ہی سے پائی تھی اِس لئے آپؐ کی تفسیر کو بھی بسا اوقات قراءتوں میں بغرضِ توضیح و تشریح نقل کر لیتے تھے۔ لیکن وہ مذکورہ بالا وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑنے سے مامون تھے۔ لہٰذا اُن کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا، پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر لکھ بھی لیا کرتے تھے۔ لیکن جو شخص بعض صحابہؓ کو قرآن کی قرارت معنے کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے۔" میں اس نوع یعنے مدرج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔

تنبیہایں: تنبیہ ۱۔ اِس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اُسے بتمامہ اپنے اصل اور اجزاء دونوں کے ساتھ مُتواتر ہونا لازم ہے۔ اور اسی طرح اس کے محل۔ وضع اور ترتیب کے معاملہ میں بھی محققینِ اہلِ سُنّت کا یہی مسلک ہے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلوں میں معمولاً تواتُر ہونا ایک قطعی امر ہے۔ اور اس عظیم الشّان معجزہ کی مجمل اور مفصّل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط دواعی اور محرکات کا پایا جانا یقینی امر ہے اِس لئے کہ یہی قرآن دینِ قویم کی اصل اور صراطِ مستقیم ہے چنانچہ اِسی لحاظ سے قرآن کا جتنا حصہ آحاد روایتوں کے

ذریعہ سے مروی ہے وہ متواتر نہیں اور یقیناً قرآن سے خارج ہے۔ اور علمائے اصول میں سے اکثر اصولیوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصّہ کی نسبت اُس کی اصل کے لحاظ سے اُس کا ثبوت بہم پہنچنے کے معاملہ میں تواتُر کی شرط ضروری ہے لیکن اِس کے **محل، وضع** اور ترتیب کے بارے میں تواتُر کی شرط لازمی نہیں بلکہ اِن امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت موجود ہیں۔" کہا گیا ہے کہ "امام شافعیؒ نے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو ہر ایک سُوْرَۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ اختیار کیا ہے اور یہ بات اُنہی کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتی ہے۔" لیکن اِس مذہب کی تردید اِس سے کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں تواتُر کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں تواتُر مشروط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرر حصّہ کا ساقط، اور بکثرت غیر قرآن کا اُس میں شریک ہونا جائز ہوتا۔ قرآنِ مکرّر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محل کے بارے میں تواتُر کو مشروط نہ بناتے تو جائز تھا کہ قرآن میں جو مکررات واقع ہیں اُن میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً "فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ" اور دوسری شق یعنے اُس چیز کا جو قرآن نہیں ہے قرآن بن جانا اِس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصّہ محل کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اُس کو آحاد روایتوں کی وجہ سے موضع میں نقل اور ثبت کرنا درست ہوتا۔

قاضی ابوبکرؒ نے اپنی کتاب الانتصار میں بیان کیا ہے کہ "فقہاء اور متکلّمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفاضہ کے خبرِ واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اُس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہلِ حق نے اِس بات کو سخت ناپسند اور صحیح ماننے سے انکار کیا ہے۔ متکلّمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ قرأت، وجوہ اور حروف کے اثبات میں اگر وہ وجہیں عربیت کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے، گو ہمیں کوشش کے باوجود یہ معلوم نہ ہوسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اِس طریقہ پر قرأت کی ہے مگر اہلِ حق اِس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اُس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں۔ مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے جزوِ قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں اُنھوں نے اپنے قول کی بنیاد اِسی مذکورہ بالا اصل پر رکھی ہے اور اِس کی تقریر یوں کی ہے کہ "بِسْمِ اللّٰہِ تمام سورتوں کے اوائل میں تواتُر کے ساتھ ثابت نہیں اور جو چیز متواتر نہیں اُس کو قرآن کہنا درست نہیں"۔ مگر ہم سے پہلے کے علماء نے بِسْمِ اللّٰہِ کے

غیر متواتر نہ ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ "بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسری وقت میں نہیں رہتے۔" بِسۡمِ اللّٰهِ کا تواتر ثابت کرنے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ صحابہؓ اور اُن کے بعد آنے والے لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہؓ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شئے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا۔ مثلاً سورتوں کے نام، آمین اور عشر وغیرہ، اِس لئے اگر بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اُس کو مصحف میں اُسی کے رسم الخط کے ساتھ بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا وہ کبھی روا نہ رکھتے۔ کیونکہ اِس طرح وہ بھی داخل قرآن سمجھی جاسکتی تھی صحابہؓ اپنے اِس عمل سے حاملِ قرآن مسلمانوں کو اِس دھوکے میں مُبتلا کردیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شئے کو اُس میں داخل مانیں حالانکہ صحابہؓ کی نسبت اِس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ شاید بِسۡمِ اللّٰهِ کو قرآن میں اِس واسطے قائم رکھا گیا تاکہ اُس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین امتیاز اور فصل قائم رہے تو اِس کا جواب یہ ہے کہ اِس صورت میں بھی دھوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہوسکتا اور محض سورتوں کے مابین جُدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شئے کو اُس میں داخل کرنا کبھی روا نہیں ہوسکتا، پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بِسۡمِ اللّٰهِ کو صرف فصل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سُوۡرَة بَرَاءَة اور سُوۡرَةُ الۡاَنۡفَال کے مابین بھی لکھی جاتی۔

بِسۡمِ اللّٰهِ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمد، ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے حضرت اُمّ سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم یوں پڑھا کرتے تھے "بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ۔ اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ۔" تا آخر حدیث۔

اِس حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کو آیت شمار کیا اور "عَلَیۡهِمۡ" کو آیت نہیں گنا۔ ابن خزیمہ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیرؓ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت بڑی آیت چُرائی ہے یعنی "بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ"۔ بیہقی شعب الایمان میں اور ابن مردویہ سندِ حسن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی طرف سے غافل ہوگئے ہیں جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم

کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داوٗد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی یعنی "بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ" دار قطنی اور طبرانی نے کتاب الاوسط میں سندِ ضعیف کے ساتھ بریدہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" میں اُس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک کہ تجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں جو سلیمان بن داوٗد کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ پھر آپؐ نے فرمایا" تم قرآن کو کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو؟ میں نے کہا" بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ سے" آپؐ نے فرمایا" وہ یہی ہے"۔ ابوداوٗد، حاکم، بیہقی اور بزاز نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا کہ" جب تک بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کا نزول نہیں ہوتا تھا اُس وقت تک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سُورۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے۔" بزار نے اِس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ" پھر جب بِسۡمِ اللّٰہِ کا نزول ہو جاتا تو آپؐ سمجھ لیتے کہ ہاں اب سُورۃ ختم ہو گئی یا کوئی دوسری سُورۃ نازل ہونے لگی"۔ حاکم نے ایک دوسری سند سے بواسطہ سعید بن جبیرؒ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا" مسلمانوں کو سُورۃ کا تمام ہونا اُس وقت تک معلوم نہیں ہوتا تھا جب تک بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ نازل نہیں ہوتی تھی اور جہاں اِس کا نزول ہوا صحابہؓ سمجھ جاتے تھے کہ اب سُورۃ ختم ہو گئی"۔ اِس حدیث کے اسناد شیخینؒ کی شرط پر قابلِ وثوق ہیں۔ پھر حاکم ہی نے دوسرے طریقہ سے یہ حدیث بھی نقل کی ہے کہ سعیدؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی" جس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریلؑ آتے اور وہ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ پڑھتے تو آپؐ سمجھ جاتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے"۔ اِس حدیث کے اسناد صحیح ہیں۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا" ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جُدائی ہونے کا حال اُس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ نازل نہیں ہوتی تھی"۔ ابوشامہ کا بیان ہے" احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اُس وقت ہوتی ہو جب کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا دَوْر جبریلؑ کے ساتھ کیا ہو۔ آپؐ ایک سُورۃ کو برابر پڑھتے چلے گئے ہوں یہاں تک جبریلؑ نے آپؐ کو بِسۡمِ اللّٰہِ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اِس سے معلوم ہوا ہو کہ ہاں اب سُورۃ ختم ہو گئی۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اِس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اِس لیے فرمائی تاکہ صحابہؓ کو

اِس کا تمام سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہوجائے۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ پہلی سورتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزولِ بِسْمِ اللّٰہِ سے قبل اُترتی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہوجاتی تو آخر میں جبریلؑ بِسْمِ اللّٰہِ کو لے کر نازل ہوتے اور سُورَۃ کا دَور کراتے تھے اِس طرح نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوجاتا تھا کہ وہ سُورۃ ختم ہوگئی اور اب اُس میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا"

ابنِ خزیمہ اور بیہقی نے صحیح سَنَد کے ساتھ ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "السّبع المثانی، فاتحۃ الکتاب کا نام ہے۔" لوگوں نے دریافت کیا" پھر اُس کی ساتویں آیت کونسی ہے؟" ابنِ عباسؓ نے جواب دیا" بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ"۔ دارقطنی نے صحیح سَنَد کے ساتھ حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے سبع مثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو حضرت علیؓ نے فرمایا "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" لوگوں نے کہا "اِس کی تو صرف چھ آیتیں ہیں۔" حضرت علیؓ نے فرمایا" بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بھی ایک آیت ہے۔" دارقطنی، ابونعیم اور حاکم نے اپنی تاریخ میں سَنَد ضعیف کے ساتھ بواسطہ نافع، ابنِ عمرؓ سے روایت کی ہے کہ" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس وقت جبریلؑ میرے پاس وحی لے کر آیا کرتے ہیں تو سب سے پہلے مجھ پر بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا القاء ہوتا ہے۔" واحدی نے ایک دوسرے طریق پر نافعؓ ہی کے واسطہ سے ابنِ عمرؓ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ اُنھوں نے کہا" بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ہر ایک سُورۃ میں نازل ہوئی ہے۔"

بیہقی نے نافعؓ کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابنِ عمرؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ" وہ نماز میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھا کرتے تھے اور سُورۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اُس کو پڑھتے تھے، وہ کہتے تھے کہ بِسْمِ اللّٰہِ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ اِس کی کیا حاجت تھی۔" دارقطنی صحیح سَنَد کے ساتھ ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس وقت تم لوگ الحمد پڑھو تو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بھی پڑھا کرو۔ اِس لئے کہ یہ اُمّ القرآن، اُمّ الکتاب اور سبع المثانی ہے، اور بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اُس کی آیت ہے۔" مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا" ایک دن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے کہ یکایک آپؐ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی، پھر آپؐ نے سر اُٹھا کر تبسّم کرتے ہوئے فرمایا" مجھ پر ابھی ابھی ایک سورۃ

نازل ہوئی ہے۔" پھر آپؐ نے پڑھا" بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ اِنَّاۤ اَعۡطَیۡنٰکَ الۡکَوۡثَرَ۔"
تا آخر حدیث۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کی نسبت
اُس کی سورتوں کے اوائل میں قرآنِ منزّل ہونے پر معنوی تواتر کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں۔

امام فخر الدینؒ رازی کا قول کہ" بعض قدیم کتابوں میں ابنِ مسعودؓ کا سُورۃ الفاتحہ اور معوّذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے" اِس مذکورہ بالا اصل پر سخت اشکال وارد کرتا ہے۔ اِس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہؓ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح مانیں تو فاتحۃ الکتاب اور معوّذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجب کفر ہوتا ہے۔ اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل متواتر نہیں ہے۔ امام رازیؒ کہتے ہیں کہ " ظنِّ غالب یہ ہے کہ ابنِ مسعودؓ سے اِس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اِس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے۔" قاضی ابوبکرؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ" ابنِ مسعودؓ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح طور پر ثابت نہیں ہے اور نہ اُن کا کوئی اِس قسم کا قول یاد آتا ہے۔ اِن اُنھوں نے اِن سورتوں کو اپنے مصحف سے مٹا دیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اِن سورتوں کا لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے، نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر تھے۔ بات یہ ہے کہ ابنِ مسعودؓ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنّت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس میں لکھنے کا حکم دیا ہے وہ تو اُس میں لکھی جائے اور اُس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں، چونکہ اُنھوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُن کے لکھ لینے کا حکم دیتے سُنا اِس واسطے وہ اُن کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے۔"

نوویؒ کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں" تمام مسلمانوں کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سُورۃ الفاتحۃ قرآن میں داخل ہیں اور اِن میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہے۔ اور اِس بارے میں اِبنِ مسعودؓ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔" ابنِ حزم نے کتاب القدح المعلّٰی تتمیم المحلّٰی میں بیان کیا ہے کہ" یہ ابنِ مسعودؓ پر اتہام اور بہتان ہے کیونکہ ابنِ مسعودؓ کی جو صحیح قرأت زرؔ کے واسطہ سے عاصم نے کی ہے اُس قرأت میں فاتحہ اور معوّذتین شاملِ قرآن ہیں۔" ابنِ حجرؒ۔ بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ" ابنِ مسعودؓ سے اِس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے کیونکہ احمد اور

ابنِ حبّان نے اُن سے روایت کی ہے کہ وہ معوّذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے۔
عبداللہ بن احمدؒ نے زیاداتُ المسند میں اور طبرانی اور ابن مردویہ نے اعمش کے طریق پر بواسطۂ ابواسحٰق، عبدالرحمٰن بن یزید النخعی سے روایت کی ہے کہ "عبداللہ بن مسعودؓ معوّذتین کو اپنے مصحفوں میں سے مٹا دیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں۔" بزار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری سند سے یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ "ابن مسعودؓ معوّذتین کو مصحف میں سے تراش دیا کرتے اور مٹا دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے ساتھ صرف تعوّذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ ان دونوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے اِس روایت کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ بزّار کا قول ہے" اِس بارے میں کسی صحابیؓ نے بھی ابن مسعودؓ کی پیروی نہیں کی ہے اور اِس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معوّذتین کو نماز میں پڑھا تھا۔" ابن حجرؒ کا قول ہے" لہٰذا جو شخص کہتا ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اُس کی بات قابلِ قبول نہیں۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہو سکتا بلکہ عبداللہ بن مسعودؓ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور اُن میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اِس کی تاویل یوں کی ہے کہ انھیں صرف اِن سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صحیح روایت کو بیان کیا ہے وہ اِس تاویل کو بھی رد کر دیتی ہے کیونکہ اُس روایت میں آیا ہے کہ" ابن مسعودؓ اِن سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے کہ" یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں"۔ تاہم احتمال ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہٰذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی لیکن جن لوگوں نے مذکورہ بالا طریقوں کے طرزِ بیان کو نظرِ تامل سے دیکھا ہے وہ اِس جمع[۱] کو بعید از صحت بتاتے ہیں۔ ابن الصّباغ نے اِس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابنِ مسعودؓ کے نزدیک اِس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پایا تھا اور پھر اُس کے بعد اِس پر اتفاق ہو گیا۔ اِس تمام گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابنِ مسعودؓ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن اُن کے خیال میں اِن کا تواتر ثابت نہیں ہوا تھا۔" اھ

---

۱ دو قولوں کے تعارض کو دور کر کے باہم ملا دینا، تطبیق ۱۲۔

ابنِ قتیبہ نے اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ابنِ مسعودؓ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اِس کی وجہ یہ ہوئی کہ اُنھوں نے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کو اِن دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسنؓ اور حسینؓ کے لئے تعوّذ کرتے دیکھا تھا اِسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعودؓ اِس بارے میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجر اور انصار صحابہؓ غلطی پر۔ لیکن یہ بات کہ اُنھوں نے سُورَۃُ الفَاتِحَۃ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا تو ہم کہتے ہیں کہ معاذ اللہ اُنھوں نے اُس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ اُنھیں خیال ہوا کہ قرآن کو مابین اللوحین جمع کرکے لکھدینے کی وجہ شک، بھول اور کمی یا زیادتی ہو جانے کا خوف تھا اور اُن کی سمجھ میں یہ آیا کہ سُورَۃ الحمد بیحد مختصر ہے اور ہر شخص پر اُس کا سیکھنا واجب ہے لہذا اُس میں اِن باتوں کا بالکل خطرہ نہیں ہے لہٰذا اُنھوں نے اِس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی"۔ میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کا سورۂ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے جیسا کہ اُنّیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

تنبیہ دوم۔ زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے کہ "قرآن، اور قرأتیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل جُداگانہ حقیقتیں ہیں۔ قرآن اُس وحیِ منزل کا نام ہے جو محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت واحکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اُتاری گئی۔ اور قرأتیں اِسی مذکورہ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیتِ ادا (تلفّظ) یعنے تخفیف وتشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے۔ اور سات قرأتیں جمہور کے نزدیک مُتواترہ[1] ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہے کہ یہ ساتوں قرأتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریعہ تواتر پایۂ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اِس فن کے اماموں میں قبولِ عام حاصل ہوا تھا اور رہی یہ بات کہ اُن کا تواتر رسُول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اُس میں کلام ہے کیونکہ اِن ائمہ کی سندیں اِن ہی ساتوں قراتوں کی نسبت فنِ قرأت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ سندیں اِسی طرح کی ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے"۔ میں کہتا ہوں "علامہ زرکشی کے اِس قول پر آگے آنے والے اقوال سے کلام کیا جا سکتا ہے۔ بیانِ سابق میں ابوشامہ نے مختلف فیہ الفاظ کو قرأت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا۔ اور ابن الحاجبؒ نے مدّ، اِمالہ اور تحقیقِ ہمزہ وغیرہ

---

[1] تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ۱۲

کو جو اَدَاء کی قسم سے ہیں (تلفظ) قرأت سے، مستثنٰی قرار دیا ہے، کسی اور شخص کا قول ہے کہ "حق یہ ہے کہ مدّ اور امالہ کی اصل متواتر ہے لیکن تقدیر متواتر نہیں جس کی وجہ اُس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہے" زرکشیؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ "تحقیقِ ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں" اور ابن الجزریؒ کا قول ہے کہ "مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اِس بات کے کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجبؒ پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فنِ اصول کے اماموں نے اِن سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے جن میں قاضی ابوبکرؒ وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اِس لئے کہ جب لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اُس وقت تک لفظ کا تواتر کبھی صحیح نہیں ہو سکتا"

تنبیہ سوم۔ ابوشامہ کا قول ہے "بہت سے لوگوں کو یہ گمان ہو گیا ہے کہ اِس دَور میں جو سات قرأتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروفِ سبعہ سے وہی مراد ہیں مگر یہ بات اجماعِ علماء کے خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے" ابوالعباس ابنِ عمارؒ کا قول ہے کہ "اِس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قرأتوں کی صحت نقل کی ہے اُس نے ایک غیر مناسب بات کہہ کر عام لوگوں کو وہم میں ڈال دیا ہے جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ اِنہی قرأتوں کو حدیث نبوی کا مصداق تصوّر کرنے لگے، کاش وہ اِس بات پر اقتصار کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد روا رکھتا تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا۔ اور پھر دوسری غلطی اُس سے یہ ہوئی کہ اُس نے ہر ایک امام کی قرأت کا انحصار دو ہی راویوں پر کر دیا۔ اب اِس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ اِنہی اماموں سے کسی تیسرے راوی کی قرأت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور، واضح اور صحیح کیوں نہ ہو سُننے والے کو اِس کشمکش میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا حرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی ناسمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دے کر خود ہی غلطی اور کُفر کے جال میں نہ پھنس جائے"

ابوبکر بن العربی کا قول ہے کہ "کچھ یہی سات قرأتیں جواز کے لئے متعین نہیں ہو گئی ہیں جس سے اِن کے علاوہ کسی اور قرأت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابوجعفر۔ اور شیبہ اور اَعمش وغیرہ اماموں کی قرأتیں کہ یہ لوگ ائمہ سبعہ کے مثل یا اُن سے بھی بڑھ کر ہیں" اور ایسا ہی بہت سے ائمہ فن مثلاً مکیؒ اور ابوالعلاء الہمدانی وغیرہ نے بھی کہا ہے۔ ابوحیّان کا قول

ہے کہ ابن مجاہد اور اُن کے شاگردوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قرأتیں بیان ہوئی ہیں مثلاً ابو عمرو بن العلاء سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابوحیان نے اُن تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہدؒ نے اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر اکتفار کرلیا، اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ اُن میں سے محض السوسی اور الدّوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت حاصل نہیں اور وہ سب کے سب یادداشت، عمدہ طور سے پڑھنے اور ایک ہی اُستاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اِس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا۔"

مکّی کا بیان ہے کہ "جو شخص نافع اور عاصم وغیرہ قاریوں ہی کی قرآتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروفِ سبعہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے۔ اور اِس بات کے ماننے سے یہ دِقّت بھی لازم آتی ہے کہ جو قرأت اِن ساتوں اماموں کی قرأت سے خارج مگر دوسرے ائمہ قرأت سے ثابت اور رسمِ خطِّ مصحف کے مطابق ہو اُسے قرآن نہ مانا جائے۔ اِس سے بڑھ کر کیا غلطی ہوسکتی ہے۔ متقدمین علمار جنھوں نے فنِّ قرأت پر کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابو عبید قاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، ابو جعفر طبری اور اسمٰعیل قاضی وغیرہ، اُنھوں نے قاریوں کی تعداد ائمہ سبعہ سے دوچند ذکر کی ہے۔ اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ بصرہ میں ابوعمرو اور یعقوب کی قرأت، کوفہ میں حمزہ اور عاصم کی قرارت، شام میں ابن عامرؒ کی قرأت، مکّہ میں ابنِ کثیرؒ کی قرارت اور مدینہ میں نافع کی قرأت کو مُسلّم مانتے تھے۔ تیسری صدی ہجری کے خاتمہ پر ابنِ مجاہدؒ نے یعقوب کے نام کی جگہ کسائیؒ کا نام ثبت کردیا تھا۔

باوجودیکہ فنِ قرأت کے اماموں میں قراء سبعہ سے کہیں بڑھ کر صاحبِ رُتبہ اور مُستند یا اِنہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے، پھر بھی اتنے ہی لوگوں پر اکتفار کرلینے کا سبب یہ ہوا کہ اُن اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہوگئی تھی چنانچہ یہ دیکھ کر کہ طالبانِ فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قرأت سُننے میں پست ہوتی جاتی ہیں، لوگوں نے محض اُنہی قراءتوں پر اکتفار کرلیا جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ اُن کا یاد کرنا آسان ہو اور اُسکی قرارت کا ضبط بخوبی ہوسکے۔ پھر اُنھوں نے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقاہت، نیک چلنی اور بڑی عمر تک قرارت ہی میں اوقات صرف کرنے کی صفات سے مُتصف تھے اور اُن سے قرارت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا۔ اِس لئے ہر ایک (ممالکِ اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک

امام چُن لیا اور اسی کے ساتھ اُن قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابو جعفر، یعقوب اور شیبہ وغیرہ سے منقول تھیں۔
ابن جبیر المکی نے بھی مجاہدؒ کی طرح فنِ قراءت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں اُس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اُس کی یہ وجہ بھی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے جس قدر مصحف لکھوا کر مختلف مقامات میں بھیجے تھے اُن کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ساتؔ مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچؔ تو ان شہروں میں بھیجے گئے اور دوؔ یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن ان دوؔ مصحفوں کا چونکہ کوئی پتہ نہیں لگا اور ابنِ مجاہدؒ وغیرہ نے تعدادِ مصاحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہٰذا اُنھوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دوؔ قاری اور بڑھا کر ساتؔ کی تعداد پوری کر دی اور اتفاق سے یہ تعداد اُس عدد کے بالکل مطابق ہو گئی جو حدیثِ رسالتمآبؐ میں حروفِ قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔ اِس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بےخبر تھے اُن کو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حروفِ سبعہؔ سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں۔ قراءت کی قابلِ اعتماد اصل یہ ہے کہ سُننے میں اُس کی سَنَد صحیح ہو اور عربیت کے لحاظ سے وہ درست ہو۔ اور وہ مصحف کے رسم الخط (رائمہ سے) سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافعؒ اور عاصمؒ کی قراءتیں زیادہ صحیح ہیں اور فصاحت کے اعتبار سے ابو عمرو اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے۔" القراب نے اپنی کتاب الشافی میں بیان کیا ہے کہ" دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسّک کرنا کسی اثر یا سنّت (قولِ سلف) کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ علمائے سلف کا اجماع ہے جو عام طور پر شائع ہو گیا اور اِس سے یہ وہم بھی پیدا ہو گیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں مگر یہ عدمِ جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے۔"
کواشی کا قول ہے کہ" ہر ایک اِس طرح کی قراءت جس کی سَنَد صحیح ہو، عربیت کے لحاظ سے اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف امام کے رسم الخط سے مطابق بھی ہو (زبانہ اندالی) تو اُسے سات منصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہیے۔ اور جب ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اُس میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصوّر کی جائے گی۔ اور جس شخص نے شاطبیہ اور التیسیر کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قراءتوں کا منحصر ہونا سمجھا ہے اُس کو اِس

فن کے اماموں نے بہت ہی بُرا تصور کیا ہے۔ متاخرین علماء میں سے جس نے اِس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدّین السّبکی ہیں۔ وہ کتاب المنہاج کی شرح میں کہتے ہیں کہ "الاصحاب کا قول ہے کہ نماز وغیرہ میں قرأتِ سبعہ کے ساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قرأتِ شاذ کا پڑھنا روا نہیں" اِس قول کے ظاہری الفاظ سے یہ وہم ہوتا ہے کہ سات مشہور قراءتوں کے ماسوا باقی جملہ قرأتیں شاذ ہیں، حالانکہ بغوی نے نمازیں پڑھنے کے لیے یعقوب کی قرأت پر اتفاقِ علماء نقل کیا ہے اور ابو جعفرؒ کی قرأت پر بھی۔ اُس نے اُن کو سات مشہور قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا و درست ہے"

شیخ تقی الدّینؒ نے لکھا ہے کہ "اِس بات کا معلوم کرنا ضروری ہے کہ جو قرأت سات مشہور قراءتوں سے خارج ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف ہے۔ ایسی قرأت کا نماز یا غیر نماز کسی حالت میں بھی پڑھنا ہرگز روا نہیں ہے۔ اور دوم ایسی قرأت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا تو اِس طرح کی قرأت کے پڑھنے کی ممانعت بھی ظاہر ہے۔ بعض قرأتیں اِس طرح کی ہیں جن کو اِس فن کے سلف و خلف سب علماء نے پڑھا ہے اور وہ اُن کے نام سے مشہور ہیں۔ اِس طرح کی قراءتوں سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ یعقوب وغیرہ کی قرأتیں اِسی قسم کی ہیں۔ اِس بارے میں بغویؒ کا قول معتبر ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع عالم اور فقیہہ بھی۔ ساتوں اماموں کی شاذ قراءتوں کی بھی تفصیل اِسی انداز سے کی جائے گی اِس لیے کہ اُن سے بکثرت شاذ قرأتیں بھی آئی ہیں۔"

شیخ تقی الدّینؒ کے بیٹے اپنی کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں: "کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قراءتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قراءتوں کی بابت یہ بات لکھی ہے کہ اُن کا دسؔ مشہور قراءتوں کے ماوراء ہونا صحیح ہے۔ مگر ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسؔ قراءتیں متواتر ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ سات قراءتوں کا تواتر بلا اختلاف مسلّم ہے، لہٰذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا مقام بتایا اور پھر مقامِ خلاف اُس پر عطف کیا۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تینؔ باقی قراءتوں کو غیر متواتر کہنا بھی بہت ہی گرا ہوا قول ہے اور امورِ دینیہ میں جس شخص کے کہنے کا اعتبار ہے اُس کو کبھی ایسی بات کہنی درست نہیں کیونکہ وہ قرأتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے والد کو اُن چند قاضیوں کی نسبت بہت بُری رائے ظاہر کرتے سُنا ہے جن کی

بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ اُن لوگوں نے قرأتِ ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے۔ اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قرأتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو انھوں نے کہا "میں تم کو دسؔ قرأتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں" اور ایک سوال کے جواب میں جو اُن سے ابن الجزری ؒ نے دریافت کیا تھا یہ کہا "جن ساتؔ قرأتوں پر شاطبی ؒ نے اقتصار کیا ہے اور اُن کے ماسوا تین قرأتیں **ابوجعفر، یعقوب** اور **خلف** ؒ کی بھی متواتر ہیں اور ان کا دین میں داخل ہونا بدہت کے ساتھ معلوم ہے اور ہر ایک ایسا حرف جس کو اُن فنِ قرأت کے دسؔ اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفراد روایت کیا ہے از روئے دین اُس کا بدیہی طور سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا ثابت ہے اور اُن میں سے کسی اَمر کی بابت حجّۃ اور مکابرہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہوسکتا"

تنبیہ چہارم:۔ قرأتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف رُونما ہوتا ہے اسی وجہ سے فقہار نے "لٰمَستُم" اور "لَامَستُم" کے اختلاف قرأت پر دو مسئلے وضو ٹوٹنے کے نکالے ہیں کہ اگر "لَمَستُم" پڑھا جائے تو اِس صورت میں محض لمسؔ (چھونا) کرنے والے کا وضو ٹوٹے گا ورنہ "لَامَستُم" پڑھنے کی حالت میں لمس کرنے والے اور ملموسؔ (چھوا گیا) دونوں کا وضو جاتا رہے گا۔ اور اسی طرح پر حائضہ عورت کے بارے میں "یَطہُرنَ" کا اختلافِ قرأت خون کے بند ہوتے ہی غسل سے قبل بھی وطی کو جائز قرار دیتا ہے اور ناجائز بھی۔ علمار نے ایک آیت کے دوؔ طرح پر پڑھے جانے کے متعلق ایک عجیب وغریب اختلاف کا بھی ذکر کیا ہے اور ابواللیث سمرقندی نے اپنی کتاب **بستان** میں دوؔ قول نقل کئے ہیں۔ **قولِ اوّل** یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے دونوں طرح پر فرمایا ہے۔ اور دوسرا **قول** یہ ہے کہ نہیں پروردگارِ عالم نے اُس کلام کو ایک ہی طرح پر ارشاد فرمایا لیکن اُسی نے اُس لفظ کے دو طرح پر پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ اور پھر اُس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قرأت کی ایک تفسیر دوسری قرارت کی تفسیر سے متغائر ہو تو سمجھنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام فرمایا ہے اور اِس حالت میں اُن دونوں قرأتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصوّر کیا جائے گا اور اُس کی مثال "حتّٰی یَطہُرنَ" ہے۔ لیکن اگر اُن دونوں مختلف قرأتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً اَلبِیُوتِ اور اَلبُیُوتَ تو سمجھنا چاہیئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اُسے ارشاد فرمایا ہے اور اُس کے پڑھنے کی اجازت دو طرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اُسے اپنی بول چال کے

مطابق پڑھ سکے۔

اگر اس مقام پر کوئی یہ سوال کرے کہ جب اللہ پاک نے دو قراتوں میں سے ایک ہی قرات کو خود اختیار فرمایا ہے تو وہ قرات کونسی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جو قریش کے لغت (بول چال) کے مطابق قرات ہے وہی وہ قرات ہے۔ بعض متقدمین علماء کا قول ہے کہ "قراتوں کے اختلاف اور اُن کے تنوع (رنگارنگی) میں بہت سے فوائد مضمر ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ فائدہ ہے کہ اس سے امت کے لئے آسانی، سہولت اور نرمی بہم پہنچانی مقصود ہے۔

دوم۔ یہ کہ اس امت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی کیونکہ دوسری قوموں کی آسمانی کتابیں سب ایک ہی لغت اور ایک ہی طریقہ پر نازل ہوئی ہیں۔

سوم۔ یہ کہ اُمتِ مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مدِ نظر تھا کیونکہ اُمت کے لوگ کلامِ الٰہی کی قراتوں کی تحقیق، اُس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے یہاں تک کہ مدّوں کی مقداریں اور اِمالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر اُن کے معانی کی جُستجو اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم و احکام کے اِستنباط اور توجیہ، تعلیل اور ترجیح کو منکشف کرنے میں غور و خوض کر کے بیحد ثواب کے مستحق ہوں گے۔

چہارم۔ یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار فرمانا اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اُس میں باوجود اِس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اُسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

پنجم۔ کتاب اللہ کے ایجاز کے ذریعہ سے اُس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا بتانا تھا اس لئے کہ قراتوں کا تنوّع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک لفظ کی دلالت ایک علیٰحدہ آیت قرار دی جاتی تو اُس میں جس قدر طوالت ہو سکتی تھی وہ مخفی نہیں۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ کا قول "وَاَرْجُلَكُمْ" پیروں کے دھونے اور موزوں پر مسح کرنے دونوں حکموں کے لئے نازل ہوا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنے اُسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں۔

ششم فائدہ یہ ہے کہ بعض قراتیں اِس قسم کی ہیں جو دوسری قراتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح کر دیتی ہیں مثلاً "يَطَّهَّرْنَ" کی قرات تشدید کے ساتھ اُس کے بالتخفیف پڑھے جانے کے معنے کی وضاحت کرتی ہے۔ اور "فَامْضُوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ" کی قرات اِس بات کو صاف بتاتی ہے کہ "اِسْعَوْا" کی قرات سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیزگامی کے ساتھ جانا۔ ابنِ عُبَیْد نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے "شاذ قرات سے مشہور

قرأت کی تفسیر اور اُس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی قرأت "وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰے صَلٰوۃِ الْعَصْرِ"۔ ابنِ مسعودؓ کی قرأت "فَاقْطَعُوْا اَيْمَانَهُمَا" اور جابرؓ کی قرأت "فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْۢ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ لَهُنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"۔ چنانچہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے میں مددگار ثابت ہوئے۔ اور تابعینؒ سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور مستحسن سمجھی جاتی ہے جب وہ بڑے بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اُس کا درجہ اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کے بعد وہ زیادتی نفسِ قرأت میں داخل ہو گئی، اِس لئے وہ تفسیر سے کہیں زیادہ بڑھ گئی اور قوی تر ہو گئی چنانچہ اِن حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اِس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے۔" اور خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اِس بات پر نہایت توجّہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قرأت کو بیان کردوں جو مشہور قرأت پر کسی زائد معنے کے بتانے کا فائدہ دیتی ہو۔

تنبیہ پنجم۔ شاذ قرأت پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام الحرمین نے کتاب البرہان میں اِس بات کو نقل کیا ہے کہ "شافعی کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے" ابونصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابنِ حاجبؒ جو اِس قول کو نقل کرتا ہے اُس نے بھی اِس پر اعتماد اور وثوق کا اظہار کیا ہے کہ باوجود غیر معمولی بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا۔ قاضی ابوطیّب، قاضی حسینؒ، رویانی اور رافعی نے شاذ قرأت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اُس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور شرح المختصر میں اِس قول کے درست ہونے پر زور دیا ہے اور فقہاء نے ابنِ مسعودؓ کی قرأت کی رُو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجّت قائم کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارۃ الیمین کے روزے پے درپے رکھنے کی نسبت بھی ابنِ مسعودؓ ہی کی قرأت کو حجّت قرار دے کر اُن کا وجوب ثابت کیا ہے، کیونکہ ابنِ مسعودؓ "مُتَتَابِعَاتٍ" پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اِس بات کو حجّت نہیں مانا جس کی وجہ اِس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ اِس کا ذکر آگے آئے گا۔

تنبیہ ششم۔ قرأتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور ائمۂ فن نے اِس پر خاص توجہ دی ہے اور مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔ منجملہ اُن کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں۔

الحجۃ مصنفہ ابو علی فارسی۔ الکشف مصنفہ مکّی۔ الہدایہ مصنفہ مہدوی۔ اور المحتسب فی توجیہ الشواذ مصنفہ ابن جنّی۔

الکواشی نے بیان کیا ہے کہ قرأتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بن جائے یا اُس کو ترجیح دیدے۔ مگر اس مقام پر اس امر سے آگاہ کرنا بھی ضروری ہے کہ دو قرأتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قرأت پر اس طرح ترجیح دیناکہ وہ اُسے قریب قریب ساقط کردے، یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے اِس لئے کہ اُن قرأتوں میں سے ہر ایک قرأت تواتر کے ساتھ ثابت ہے لہٰذا کسی ایک کی تردید رَوا نہیں ہوسکتی۔ ابو عمرو الزاہد نے کتاب الیواقیت میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ" جس وقت قرأتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں اُن میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر ترجیح نہیں دیتا۔ اور اگر علماء کے کلام میں ایسا اتفاق ہو تو وہاں قوی تر اعراب کو ترجیح دیتا ہوں" ابو جعفر النحاس کا قول ہے" دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنے ہیں کہ جس وقت دو قرأتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ اُن میں سے ایک قرأت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قرأتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں لہٰذا جو شخص اس طرح کی بات کہے گا وہ گنہگار ہوگا۔ اور جلیل القدر صحابہ رضؓ اس طرح کی بات کو بُرا سمجھتے تھے۔ ابو شامہ کا قول ہے کہ" بیشتر مصنّفین نے "مَلِكِ" اور "مَالِكِ" کی قرأتوں میں "مَالِكِ" کی قرأت کو "مَلِكِ" کی قرأت پر اِس قدر ترجیح دی اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب اُنھوں نے "مَلِكِ" کی وجہ قرأت کو ساقط ہی کردیا ہے۔ اور دونوں قرأتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایساکرنا کبھی قابل تعریف نہیں کہا جاسکتا" بعض علماء کا قول ہے کہ" اس فن میں شاذ قرأتوں کی توجیہ کرنا مشہور قرأتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے"

خاتمہ۔ نخعی کا بیان ہے کہ علماء کو اِس طرح سے کہنا پسند نہ تھا کہ وہ یہ کہیں" یہ عبد اللہ کی قرأت ہے، یہ سالم رضؓ کی قرأت ہے، یہ اُبَیّ رضؓ کی قرأت ہے، اور یہ زیدؓ کی قرأت ہے" بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اِس کو اِس صورت سے پڑھتا تھا اور فلاں اِس طریقہ سے پڑھا کرتا تھا۔" نووی نے کہا" مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا بھی بُرا نہیں ہے"

اٹھائیسویں نوع۔ وقف اور ابتداء کی شناخت

ابو جعفر النحاس۔ ابن الانباری۔ الزجاجی۔ الدّانی۔ العمّانی اور السجاوندی

وغیرہ بہت سے علماء نے اِس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اور واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور اسی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ قرأت کو کس طرح پر ادا کرنا چاہیئے۔ اور قرأت میں اصل بات اِسی کا معلوم کرنا ہے۔ وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کو نحاس نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے "نحاس نے کہا" مجھ سے محمد بن جعفر انباری نے بیان کیا۔ اُس سے ہلال بن العلاءؒ نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے والد علاء اور عبداللہ بن جعفر دونوں نے کہا" ہم سے عبداللہ بن عمرو الزرقی نے زید بن ابی انیسہؒ کے واسطہ سے قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا "میں نے عبداللہ بن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے" ہم اپنے زمانہ میں ایک مدت مدید تک اِس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں سے ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا۔ اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر سُورۃ نازل ہوتی تو ہم سب آپ سے اُس سُورۃ کے حلال وحرام کی تعلیم حاصل کرتے اور اُن مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قرارت میں ٹھیرنا چاہیئے جس طرح آج تم قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو۔ بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقعہ نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اُس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اُسے اِتنی بھی خبر نہیں ہوتی کہ قرآن کا امر کیا ہے، نہ وہ اُس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اِس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں وقف (ٹھیراؤ) کے مقامات کون کون ہیں"۔ نحاس کا قول ہے" لہٰذا یہ حدیث اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ اوقاف کی تعلیم بھی اُسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے۔ اور ابن عمرؓ کا یہ قول کہ "ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے"۔ اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہؓ سے ایک ثابت شدہ اجماع ہے۔ یعنے اوقاف کی شناخت کی بابت جو کچھ ابن عمرؓ نے فرمایا اُس پر تمام صحابہؓ کا باتفاق عمل درآمد تھا۔ میں کہتا ہوں" اِس قول کو بیہقی نے اپنے سُنن میں بھی بیان کیا ہے"۔

حضرت علیؓ سے ارشاد باری "وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" کی تفسیر میں وارد ہے کہ "ترتیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھیراؤ) کے پہچاننے کا نام ہے"۔ ابن الانباری کا قول ہے" قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو"۔ نکزاوی کا بیان ہے کہ" وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قابلِ قدر ہے کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معانی اور اُس سے احکامِ شرعی کی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اُس

وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل جُدا ہونے والی (آیتوں) کو نہ پہچانے۔" ابن الجزری نے اپنی کتاب النّشر میں لکھا ہے" چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سُورۃ یا قصّہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالتِ وصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کے ہے لہٰذا واجب ہے کہ ایسی حالت میں آرام کی غرض سے سانس لینے کے لئے کسی مقام پر وقف (ٹھیراو) بھی مقرر کیا جائے اور پھر اُس کے بعد دوبارہ ابتدار کرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعیّن کیا جائے۔ اور یہ بات اُسی صورت میں ٹھیک ہے جب کہ اِس وقف سے معنوں میں کوئی خلل نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں دِقّت نہ ہو۔ کیونکہ اِسی طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور مقصد کا حصُول ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اماموں نے وقف و ابتدار کا علم حاصل کرنے اور اُس کی شناخت اور معرفت کی تاکید فرمائی۔" اس کلام میں اُس کے وجُوب کی دلیل ہے اور ابنِ عمرؓ کے قول میں اِس کی واضح دلیل موجُود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے۔ اور ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اِس علم کی تحصیل اور اِس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتُر کی حد تک ثابت ہے، مثلاً ایک نہایت مبربر آوردہ تابعی ابو جعفر یزید بن القعقاع اور اُن کے شاگردانِ رشید امام نافع، ابو عمرو، یعقوب اور عاصم وغیرہ ائمۂ فن کے اقوال اور طرزِ عمل سے یہ بات ثابت ہے اور اُن کے اقوال اور ہدایتیں مشہور کتابوں کے اندر موجُود ہیں یہی وجہ ہے کہ بہت سے متقدمین علمار نے قرأت کی اجازت دینے والوں پر یہ شرط لگا دی تھی کہ وہ جب تک کسی شخص کو وقف اور ابتدار کی شناخت میں بخوبی آزما نہ لیں اُس وقت تک اُسے قرأتِ قرآن کی سَند عطا نہ کریں۔ شعبیؒ سے صحیح قول مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا" جس وقت تم" كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ " پڑھو تو یہاں پر اُس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک "وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" کو بھی نہ پڑھ لو" اِس قول کو ابنِ ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

فصل

ائمۂ فن نے اختلافِ اقوال کے ساتھ **وقف** اور **ابتدار** کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرر کئے ہیں۔ ابن الانباریؒ کا قول ہے" وقف تین طرح پر ہوتا ہے: تام، حسَن

اور قبیح۔

وقفِ تام وہ ہے جس پر ٹھیر کر سانس لینا اور پھر اُس کے بعد سے ابتدار کرنا اچھا ہو اور جس پر وقف کیا ہے اس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلّق نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝" یا قولہ تعالےٰ " اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ۝"۔

وقفِ حَسَن ایسے ٹھیراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھیر جانا تو اچھا ہو مگر اُس کے بعد سے ابتدار کرنا مناسب نہ ہو جیسے قولہ تعالےٰ " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ " کہ اس کے بعد " رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ " کے ساتھ ابتدار کرنا یوں درست نہیں کہ وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے۔

وقفِ قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقفِ تام ہو اور نہ وقفِ حَسَن جیسے قولہ تعالےٰ " بِسْمِ اللّٰهِ " میں صرف " بِسْمِ " پر ٹھیر جانا۔"

ابن الانباریؒ کا قول ہے " مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر، موصوف کو ترک کے محض صفت پر، مرفوع کو چھوڑ کے صرف رفع دینے والے کلمہ پر، اسی طرح اِس کے برعکس، پھر ناصب پر بغیر منصوب کے اور اِس کے برعکس بھی، مؤکّد پر بلا اُس کی تاکید کے، معطوف پر بغیر معطوف علیہ کے، بدل پر بغیر مُبدل منہ کے ملائے ہوئے کبھی وقف کرنا درست نہیں اور یہی حالت اِنَّ یا کَانَ یا ظَنَّ اور اُس کے مانند کلموں کے اسم و خبر کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملاتے ہوئے اور خبر پر بغیر اس کے اِسم کے ملائے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا۔ اور ایسے ہی مستثنیٰ منہ پر بغیر استثنار کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اسمی ہو یا حرفی، اور نہ فعل پر بغیر اُس کے مصدر کے، نہ حرف پر بلا اُس کے متعلق کے، اور نہ شرط پر بغیر اُس کی جزا کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے۔"

ابن لانباریؒ کے علاوہ دیگر علمار کا بیان ہے کہ وقف کی چار قسمیں ہیں: تام مختار، کافی جائز، حَسَن مفہوم اور قبیح متروک۔

قسم اوّل یعنے تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلّق ہی نہ ہو۔ اس لئے وہاں پر ٹھیر جانا بہتر ہے اور اُس کے مابعد سے ابتدار کرنا درست ہے اور بیشتر اِس طرح کے اوقاف آیتوں کے خاتموں پر بکثرت پائے جاتے ہیں مثلاً قولہ تعالےٰ " اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ " میں اور کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ " وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ۚ " کہ یہاں پر وقف تام ہے اور ملکۂ بلقیس کی بات پوری ہو گئی۔ پھر اس کے بعد اللہ پاک

فرماتا ہے " وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ ہ " اور ایسے ہی " لَقَدْ اَضَلَّنِىْ عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ اِذْ جَآءَنِىْ "
اِس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر ظالم اُبَیّ بن خلف کی بات ختم ہو گئی جس کے بعد پروردگار
عالم ارشاد فرماتا ہے " وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِلْاِنْسَانِ خَذُوْلًا ہ " اور یہ وقف خاتمہ آیت کے
بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ " مُصْبِحِيْنَ ہ وَبِالَّيْلِ " کہ یہاں
پر آکر وقف تمام ہوا ہے اِس کی وجہ یہ ہے کہ اَللَّيْل کا عطف معنے پر ہے یعنے اِس سے
" بالصبح وباللیل "[1] مراد ہے اسی طرح " يَتَّكِئُوْنَ ہ وَزُخْرُفًا " میں آیت کا خاتمہ
" يَتَّكِئُوْنَ " ہے اور وقف آکر " زُخْرُفًا " پر ختم ہوا۔ اِس لئے کہ یہ اپنے ماقبل پر معطوف
ہے۔ اِس کے علاوہ ہر ایک قصّہ کا آخر، اور اُس کے آغاز کا ماقبل، ہر ایک سُورۃ کا آخیر، اور
یائے نداء، فعل امر، فعل قسم، اور لام قسم سے پہلے مگر قول اور شرط کی صورت میں نہیں، تا وقتیکہ جواب
قسم متقدم نہ ہوا ہو اور كَانَ اللّٰهُ ۔ مَا كَانَ ۔ ذٰلِكَ اور لَوْلَا یہ سب مقامات بھی
وقف تام کے ہیں مگر اُس حالت میں کہ اُن سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے
معنے میں ہو، نہ آئے۔

وقفِ کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنے میں اُس کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اِس لئے
اُس پر وقف کرنا اچھا ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب۔ مثلاً " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
اُمَّهٰتُكُمْ " یہاں پر وقف ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک
آیت کا آخری سرا جس کے بعد لام کَیْ۔ اِلَّا بمعنے لٰکن۔ اِنَّ مُشدَّد اور مکسور۔ استفہام۔
بَلْ۔ اَلَا مخففہ۔ سین۔ سَوْفَ۔ نِعْمَ۔ بِئْسَ اور كَيْلَا واقع ہو، جب تک اُن سے
پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو اُن پر بھی وقف کافی کرنا چاہئے۔

وقفِ حَسَن وہ ہے جس پر ٹھیر جانا اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے
" اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ " میں الحمد پر وقف کرنا۔

وقفِ قبیح وہ ہے جس پر ٹھیرنے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً " اَلْحَمْدُ " اور
اِس سے بھی بڑھ کر قبیح یہ ہے کہ " لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا " پر وقف کر کے پھر " اِنَّ اللّٰهَ
هُوَ الْمَسِيْحُ " سے ابتداء کی جائے کیونکہ اِس ابتداء سے کسی معنے کا سمجھ میں آنا محال ہے۔ اور
جو شخص جان بوجھ کر قصداً ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا۔ اور " فَبُهِتَ الَّذِیْ
كَفَرَ ۔ وَاللّٰهُ " اور " فَلَهَا النِّصْفُ ؕ وَلِاَبَوَيْهِ " پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے۔ اور

[1] صبح کو اور رات میں ۱۲

پھر اس سے بھی بڑھ کر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ پر کیا جائے جیسے "لَآ اِلٰهَ * اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ * اِلَّا مُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا" پر[1] لیکن اگر سانس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبوراً رُکنا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے ماقبل کو مابعد سے وصل کر لے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں۔"

السجاوندی کا قول ہے" وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔ لازم۔ مطلق۔ جائز۔ کسی وجہ سے مُجوَّز اور ضرورتاً رخصت (اجازت) دیا گیا۔

وقفِ لازم وہ ہے کہ اگر اس کے دونوں مفصول کنارے ملا دیئے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ ۝" اِس جگہ پر وقف لازم ہے کیونکہ اگر اس کو قولہ تعالیٰ "يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ" کے ساتھ ملا دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخری جملہ قولہ تعالیٰ "بِمُؤْمِنِيْنَ" کی صفت ہے اور اُن سے فریب سازی منتفی (دور) ہو جائے گی اور ایمان خالص بلا کسی شائبہ مکر و فریب کے برقرار رہے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ "مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مُخَادِعٍ"[2]۔ اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ "لَا ذَلُوْلٌ تُثِيْرُ الْاَرْضَ" ہے اس واسطے کہ یہاں پر تُثِيْرُ کا جملہ ذَلُوْلٌ کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُوْلٌ حیزِ نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے "ذَلُوْلٌ" زمین کو جوتنے والی نہیں ہے۔" اور پہلی آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے۔ یا مثلاً "سُبْحٰنَهٗٓ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ م" کہ اگر اس کو قولِ باری تعالیٰ "لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" کے ساتھ ملا دیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول وَلَد کی صفت ہے اور جس وَلَد کی نفی کی گئی ہے وہ اِس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا (لڑکا) ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات سے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔

وقفِ مطلق اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتدا کرنا اَحسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتدا کی جاتی ہے مثلاً "اَللّٰهُ يَجْتَبِيْ" یا وہ فعل جو جملہ مستانفہ میں آتا ہے جس طرح "يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا۔ سَيَقُوْلُ السُّفَهَآءُ" اور "سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا۔" اور مفعول محذوف۔ مثلاً "وَعْدَ اللّٰهِ۔ "سُنَّةَ اللّٰهِ" اور شرط۔ جیسے "مَنْ يَّشَاِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُ ط" اور **استفہام** کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح "اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ تَهْدُوْا" "تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا" اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملے میں جیسے "مَا كَانَ لَهُمُ

---

[1] نشان کردہ مقاموں میں۔ مترجم [2] وہ دھوکے باز مومن نہیں ہے۔

الخیرۃ" اور "ان یریدون الا فرارا" مگر یہ اُس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قولِ سابق کے مقولے نہ ہوں۔

وقفِ جائز اُس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ طرفین کا دونوں موجبوں کا مقتضی ہونا ہے مثلاً "وما انزل من قبلک" میں کہ اس کے بعد واو عاطفہ واقع ہونا اِس امر کا مقتضی ہے کہ مابعد کو اِس کے ساتھ وصل کیا جائے۔ اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظمِ کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد "ویوقنون بالاخرۃ" ہے۔

وقفِ مجوّز لوجہ یہ ہے کہ جس طرح "اولٓئک الذین اشتروا الحیوۃ الدنیا بالاخرۃ" میں اس کے مابعد کے جملہ "فلا یخفف عنھم" کا حرف "فا" کے ساتھ آغاز ہونا سببیّۃ اور جزا کا مقتضی ہے اور اِس وجہ سے اُس کا وصل واجب ہے۔ اور مابعد کے جملہ مستانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے۔ اور وہ وقف جس کی اجازت بوجہ ضرورت دے دی جاتی ہے اِس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طُول کی وجہ سے وہاں ٹھیر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ وصل کرنے کی ضرورت نہیں اِس لئے کہ اُس کا مابعد ایک مفہوم جملہ ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "والسمآء بنآء" کہ اِس کے بعد قولہ تعالےٰ "وانزل" سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علّت یہ ہے کہ "انزل" کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پُوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اُسے ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔ وہ مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں وہ حسبِ ذیل ہیں: (۱) شرط پر بغیر اُس کی جزا کے۔ اور (۲) مُبتداء پر بغیر اُس کی خبر کے یا اِسی کے مانند اور چیزیں بھی۔

ایک اور عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں: (۱) تام، (۲) مشابہ تام۔ (۳) ناقص۔ (۴) مشابہ ناقص۔ (۵) حسن۔ (۶) مشابہ حسن۔ (۷) قبیح اور (۸) مشابہ قبیح۔ ابن الجزری کا قول ہے "وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اُن بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر منحصر ہیں۔ اور میں نے اِس نوع کو قاعدہ کلیہ کے تحت میں لانے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشیں بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو ہی قسمیں کرنا مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں، یا تو وہ ٹھیراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا

اور ناتمام نہ ہوگا اِس لئے اگر کلام تمام ہوجائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیاری ہوگا۔ اور کلام کا تام ہونا بھی دو صورتوں میں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنے یا تو وہ کلام اِس قسم کا ہوگا جیسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلّق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رُو سے اور نہ معنے کی جہت سے لہٰذا جس وقف کا نام وقف تام ہے اُس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اُس پر وقف کیا جائے گا اور اُس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتدار درست ہوگی۔ ابن الجزریؒ نے اِس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم پیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں۔ پھر ان کا بیان ہے کہ "کبھی وقف کسی تفسیر، اِعراب اور قراۃ میں تام ہوتا ہے ۔اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار سے کام نہیں ہوتا مثلاً "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" یہ وقف اِس حالت میں تام ہے اس کا مابعد جُملہ مستانفہ ہو لیکن مابعد کے جملہ معطوفہ ہونے کی حالت میں تام نہیں۔ یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اُس وقت وقف کرنا تام ہوسکتا ہے جب کہ اُن کو مُبتدار کا اعراب دیا جائے اور اُن کی خبر محذوف مانی جائے یا اِس کے برعکس یعنے مبتدا محذوف اور خبر مذکور تسلیم کیجائے جیسے "الٓمٓ ۔ هٰذِهٖ" یا "هٰذِهٖ الٓمٓ" یا جب کہ اُن کو "قُلْ" مقدّر کا مفعول بنایا جائیگا تو اِس صورت میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا بحالیکہ اُن کے مابعد ہی اُن کی خبر بھی موجود ہو۔ یا مثلاً "مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا" پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ "اِتَّخِذُوْا" کسرۂ خار کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتحۂ خار کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقفِ کافی ہوگا۔ اور مثلاً "اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝" کہ یہاں جس نے اس کے بعد آنے والے اسم "اَللّٰهُ" کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقفِ تام ہے۔ اور جو شخص اسم ذات کو کسرہ دے کر "اَللّٰهِ" پڑھتا ہے اُس کے نزدیک وقفِ حَسَن ہے۔ کبھی کئی ایک وقفِ تام میں ایک کو دوسرے پر ترجیح ہوتی ہے، اِس کی مثال "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝" ہے اِس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن پہلا وقف بہ نسبت دوسرے کے "اَتَم" ہے ۔ اِس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک ہے اور اوّل میں یہ بات نہیں اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے۔ 　بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا معنےٰ مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ مؤکّد ہوتا ہے۔ اُسی کا نام سَجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے۔ اور اگر اُس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلّق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہوسکتا یعنے یا وہ تعلّق صرف معنیٰ کی جہت سے ہوگا تو اُس کو

وقف کافی کہیں گے اِس لئے کہ اُس پر اکتفا کر لی گئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اُس کا مابعد اُس سے مستغنی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۝ " اور " وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۝ " اور " عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ " وغیرہ۔ اور وقف کفایت میں بھی باہم اسی طرح ایک کو دوسرے پر فضیلت اور ترجیح حاصل ہوتی ہے جس طرح وقفِ تام میں بیان ہوا۔ اور اُس کی مثال یہ ہے کہ " فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ " یہاں پر وقف کافی ہے " فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا " یہاں اُس سے بڑھ کر کافی ہے اور " بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ ۝ " پر دونوں مذکورہ بالا مقاموں سے کہیں بڑھکر وقفِ اکفیٰ ہے۔ پھر کبھی کسی تفسیر، اعراب اور قرأۃ کے لحاظ سے وقفِ کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں بھی ہوتا جس طرح ارشادِ باری تعالےٰ " يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ " کہ اگر اِس کے مابعد کا " مَا " نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اِس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقفِ حَسَن ہو جائے گا۔ اور " بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ " کا وقف کافی ہے اگر اُس کے مابعد کو مُبتدار کا اعراب دیا جائے اور " عَلٰى هُدًى " اُس کی خبر قرار دی جائے۔ نیز اگر اِس کو " اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ " یا " وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ " کی خبر بنایا جائے تو اِس جگہ وقفِ حَسَن ہوگا۔ اور " وَنَحْنُ لَهٗ مُخْلِصُوْنَ " پر وقف کرنا کافی ہے اگر " اَمْ تَقُوْلُوْنَ " کو صیغہ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے، لیکن اگر صیغہ غائب کے ساتھ اِس کی قرأۃ کی جائے تو پھر یہاں پر وقفِ حَسَن ہوگا۔ اور " يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ " میں جس نے اِس کے بعد " فَيَغْفِرُ " اور " وَيُعَذِّبُ " کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقفِ کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دے کر قرأۃ کی ہے وہ وقفِ حَسَن مانتا ہے۔ لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہو تو ایسے مقام پر ٹھیرنے کا نام وقفِ حَسَن رکھا جاتا ہے اِس واسطے کہ وہ فی نفسہٖ حَسَن اور مُفید ہے اُس پر ٹھیر جانا روا ہے اور اِس کی حاجت نہیں کہ اُس کے مابعد کے ساتھ ابتدار کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اِس بات کو مناسب نہیں قرار دیتا ہے۔ البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے ابتدار کرنا اکثر اہلِ اَدار کے نزدیک مُختار (پسندیدہ) ہے کیونکہ اِس کا ثبوت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے حضرت اُمِّ سلمہ رضؓ کی اُس حدیث میں موجود ہے جو آگے مذکور ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقفِ حَسَن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے جیسے " هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ " پر وقف کرنا اِس اعتبار سے حَسَن ہے کہ اُس کے ما بعد

کو نعت قرار دیا جائے۔ اور اگر اُس کو باعتبار قطع خبرِ مقدّر اور مفعول مقدّر مانا جائے تو وقفِ کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مبتدا بنایا جائے اور "اُولٰٓئِكَ" کو اُس کی خبر بنائیں تو پھر یہاں وقفِ تام ہوگا۔

وقفِ اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اِس وقف (ٹھیراؤ) کو قبیح بھی کہتے ہیں عمداً اِس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آپڑے جیسے سانس کا ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کرلیں۔ کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنے بگڑ جاتے ہیں یا اُس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اِس کی مثال "صِرَاطَ الَّذِيْنَ" ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور بسا اوقات وقفِ اضطراری میں بعض اوقاف اِس وضع کے بعض دیگر اوقاف کی بہ نسبت زیادہ قبیح ہوتے ہیں۔ مثلاً "فَلَهَا النِّصْفُ وَلِاَبَوَيْهِ" کیونکہ اِس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میّت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ میں شریک ہوتے ہیں۔ اور اِس سے بڑھ کر بُرا یہ ہے کہ "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ" اور "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ" اور "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ" پر وقف کریں یہاں تک وقفِ اختیاری اور وقفِ اضطراری کے احکام بیان ہوئے ہیں۔

ابتدار کی نسبت یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتدار کی کچھ حاجت نہیں پڑتی۔ لہٰذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنٰی اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتدار کرنا جائز نہیں۔ ابتدار کی بھی اپنے اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسمیں ہیں۔ اور یہ بھی تام، کافی، حسَن اور قبیح ہونے کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہے۔ نیز باعتبار تام، غیر تام، فسادِ معنے اور ایسے معنے کے جو محال کو مستلزم ہو جیسے آیۂ کریمہ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ الآیۃ" میں "وَمِنَ" پر وقف کرکے "النَّاسِ" کے ساتھ ابتدار کرنا قبیح ہے اور "مَنْ" ہی سے ابتدار کرنا تام ہے۔ پھر اگر "مَنْ يَّقُوْلُ" پر وقف کیا جائے تو "يَقُوْلُ" سے ابتدار کرنا بہ نسبت "مَنْ" سے ابتدار کرنے کے احسن ہے۔ اور اسی طرح "خَتَمَ اللّٰهُ" پر وقف کرنا قبیح ہے اور پھر "اَللّٰهُ" سے ابتدار کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں "خَتَمَ" سے ابتدار کیا جانا کافی ہے "عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ" اور "الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ" پر وقف کرنا قبیح اور "اِبْنُ" کے ساتھ ابتدار کرنا قبیح تر

ہے۔ پھر "عُزَیْرُ" اور "اَلْمَسِیْحُ" سے ابتدار کرنا اور بھی سخت بُرا ہے۔ اور اگر "مَا وَعَدَنَا اللّٰہُ" پر بضرورت وقف کردیا جائے تو اس کے بعد اسم ذات "اَللّٰہ" سے ابتدار کرنا بہت بُرا ہے۔ اور "وَعَدَنَا" سے ابتدار کرنا اور بھی سخت بُرا۔ اور "مَا" سے ابتدار کرنے کی قباحت تو اس قدر زائد ہے کہ اُس کی کوئی حدّ ہی نہیں۔ پھر کسی حالت میں وقف تو حَسَن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتدار کرنا بُرا ہوتا ہے مثلاً "یُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِیَّاکُمْ" کہ اس پر وقف کرلینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتدار کرنا بوجہ فسادِ معنٰے کے نہایت بُرا کیونکہ اس صورت میں معنٰے یوں ہوجاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جاتے۔ اور کبھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتدار کرلینا بہتر ہے مثلاً "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا" کہ یہاں "هٰذَا" پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے مُبتدار اور خبر میں جُدائی ہوجاتی ہے اور یہ وہم ہوتا ہے کہ "هٰذَا" کا اشارہ "مَرْقَد" کی جانب ہے۔ مگر "هٰذَا" سے ابتدار کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے ؛

تنبیہات

تنبیہ اوّل :- علمار قرأت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امورِ مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کے متعلق ابن الجزری ؒ نے لکھا ہے کہ "اُس سے اُن کی مراد ادائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائے قرأۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ اُن کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے۔ مگر ہاں جس حالت میں کہ اس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور اللہ پاک کے مقرّر کئے ہوئے معنے کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گنہگار ہونا تو الگ رہا، کافر ہوجاتا ہے۔

تنبیہ دوم۔ ابن الجزری ؒ کا قول ہے کہ "بعض عرب میں آباد شدہ باہر کے لوگوں نے خواہ مخواہ یا بعض قاریوں نے بتکلّف یا بعض خود غرض لوگوں نے تاویل کی آڑ لے کر بہت سے اوقاف مقرر کرلئے ہیں یہ مقامات اُن اوقاف میں سے نہیں جو وقف اور ابتدار کے متقاضی ہوں اور وہاں پر عمدًا ٹھیرنا سزاوار ہو۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ کامل تر معنٰے اور مناسب ترین وجوہ وقف پر خوب غور کرکے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اُس پر عمل کرنا چاہیے مثلاً "وَارْحَمْنَا اَنْتَ" پر

وقف کرکے "مُوْلٰنَا فَانْصُرْنَا" سے ابتدار کرنا اور ندار کے معنے مراد لینا۔ یا "ثُمَّ جَاءُوْكَ يَحْلِفُوْنَ" پر وقف کرکے "بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا" سے اور "يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ" پڑھ کر "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ" سے قسم کے معنے اخذ کرکے ابتدار کرنا۔ یا جس طرح "وَمَا تَشَاءُوْنَ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ" پر وقف اور "اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ" سے ابتدار، اور "فَلَا جُنَاحَ" پر وقف اور "اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا" سے ابتدار کرنا۔ یہ سب بناوٹ اور فضول ردّ وبدل ہے اور اس سے خواہ مخواہ کلمات کو اُن کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے۔

تنبیہ سوم۔ لمبی لمبی آیتوں، دراز قصّوں، اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں۔ اور کئی قراتوں کو جمع کرنے اور قرأت تحقیق وتنزیل پڑھنے کی صورتوں میں بہت سی اس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو اُن کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابلِ معافی تصوّر نہیں ہوتیں اس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورہ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتدار کو جائز رکھا جاتا ہے مگر ان کے علاوہ کسی اور سبب سے جائز نہیں ہوتا۔ ۔۔ اسی قسم کے وقف کو سجاوندی نے مُرخّص بضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اُس کی مثال میں باری تعالےٰ کا ارشاد "وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" کو پیش کیا ہے۔ ابن الجزریؒ نے لکھا ہے کہ " بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف وابتدا کی مثال میں آیات "قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ" اور "وَالنَّبِيّٖنَ" اور "وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ" اور "عٰهَدُوْا" اور "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" کی آیتوں کو آخر قصہ تک پیش کیا ہوتا۔" کتاب مستوفی کا مُصنّف بیان کرتا ہے کہ علمائے نحو کتاب اللہ (تنزیل) میں جہاں تک وقفِ تام کا امکان ہو وہاں تک وقفِ ناقص کرنا بُرا سمجھتے ہیں۔ اس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اُس کے مابین کوئی وقفِ تام کا موقع نہ ملے تو اس حالت میں وقفِ ناقص پر عمل کرنا بھی کچھ بُرا نہیں۔ اس کی مثال سُورۃ الجنّ ہے کہ اگر اُس میں قولہ تعالےٰ "قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ" کے بعد "اِنَّ" مکسورہ پڑھا جائے تو قولہ تعالےٰ "فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا" تک اور "اَنَّ" مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قولہ تعالےٰ "كَادُوْا يَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِ لِبَدًا" تک قصہ دراز ہوتا چلا گیا ہے لہٰذا یہاں وقفِ ناقص کا استعمال بھی بُرا نہیں تصوّر کیا جاتا۔ اِن ہی کا قول ہے کہ بہت سی باتیں وقفِ ناقص کو حَسَن بھی بنا دیتی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے "وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا" یہاں پر وقف کرنا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ "قَيِّمًا" اُس سے جُدا ہے اور یہ

مقدم ہونے کی صورت حال ہے۔ یا مثلاً "وَبَنَاتُ الْاُخْتِ" پر ٹھیر جانا تاکہ نسبی اور سببی تحریم میں فصل کیا جاسکے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پر مبنی ہو جس طرح "یَالَیْتَنِیْ لَمْ اُوْتَ کِتَابِیَهْ ۝ وَلَمْ اَدْرِ مَا حِسَابِیَهْ ۝" ابن الجزریؒ کا بیان ہے "جس طرح مذکورہ بالا اسباب کی وجہ سے کبھی وقف کرلینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کرلینا ناقابلِ معافی جرم بھی ہوتا ہے۔ جس طرح "وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتَابَ" اور "وَاٰتَیْنَا عِیْسَی ابْنَ مَرْیَمَ الْبَیِّنَاتِ" کی آیتوں میں "بِالرُّسُلِ" اور "اَلْقُدُسِ" پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھیر جانا کبھی جائز نہیں۔ اور اسی طرح وقف میں ازدواج کا بھی خیال کیا جاتا ہے چنانچہ قابلِ وقف جملہ کا وصل اُسی کی مانند دوسرے ایسے جملہ سے کردیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہوجانا محسوس ہوتا ہو مثلاً "لَهَا مَا کَسَبَتْ وَلَکُمْ مَا کَسَبْتُمْ" اور "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَیْهِ" کو "وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَیْهِ" سے ملاکر۔ اور "یُوْلِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهَارِ" کو "وَیُوْلِجُ النَّهَارَ فِی اللَّیْلِ" سے اور "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ" کو "وَمَنْ اَسَاۤءَ فَعَلَیْهَا" سے وصل کرکے، بوجہ ان کے مزدوج[1] ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کردیا گیا۔

تنبیہ چہارم۔ کبھی ایک حرف اور دوسرے حرف دونوں پر وقف کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مُراقبت[2] ہوتی ہے اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کرلیا گیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص "لَارَیْبَ" پر وقف کرنا جائز قرار دیتا ہے وہ "فِیْهِ" پر اور جس کے نزدیک "فِیْهِ" پر وقف جائز ہے وہ "لَارَیْبَ" پر وقف کرنا جائز نہیں سمجھتا۔ اور یہی حالت "وَلَا یَاْبَ کَاتِبٌ اَنْ یَّکْتُبَ" پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اس کے اور "کَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ" کے مابین مُراقبت ہے۔ نیز "وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کے مابین یہی بات پائی جاتی ہے۔ ابن الجزریؒ کا قول ہے "سب سے پہلے جس شخص نے وقف میں مراقبت ہونے پر آگاہ کیا وہ ابوالفضل رازی ہے اور اس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح "مُراقبۃ" سے اخذ کیا[3]"۔

---

[1] ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ اور مشابہ ہونا۔ [2] رقابتِ باہمی۔ اصطلاح ہے۔ [3] دو ایسے سببوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضرور ہی سقوط ہوجاتا ہے۔

تنبیہ پنجم۔ ابنِ مجاہدؒ کا قول ہے۔ "کلام تام پر صرف وہی نحوی وقف کرے گا جسے تمام قراتوں، تفسیر، قصص اور اُن کے ایک دوسرے سے جُدا کرنے کی تمیز اور قدرت حاصل ہو اور اُس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے۔" کسی اور عالم کا بیان ہے" اور اسی طرح اُس وقف کرنے والے کو علم فقہ کا واقف عالم ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اُس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بھی قبول نہیں کی جا سکتی وہ ارشادِ باری تعالیٰ " وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا " پر پہنچ کر وقف کرے گا۔" جن لوگوں نے اِس امر کی تصریح کی ہے اُن میں سے ایک شخص نکزاوی بھی ہے چنانچہ وہ **کتاب الوقف** میں بیان کرتا ہے کہ قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علمِ فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی عالم ہو اور اس سے وقف وابتدار کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر اُن ائمہ میں سے بعضوں کے مذہب (طریق) پر وقف کرنا سزاوار ہے اور بعض دوسرے مذاہب کی رُو سے ناجائز بھی۔" اور علمِ نحو اور اُس کے مقدرات کے جاننے کی یوں ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص " مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ " کو اغرائ[1] کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اُس کے ماقبل پر وقف کرے گا اور جو اُس کو اُس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اُسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ نیز قراتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ کبھی ایک قرأت میں وقفِ تام ہوتا ہے اور دوسری قرأت میں نہیں ہوتا۔ اور فنِ تفسیر سے باخبر ہونے کی اِس لئے حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا " إِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً " پر وقف کرے گا تو اِس کے یہ معنے ہوں گے کہ اُن پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی۔ لیکن اگر وہ " عَلَيْهِمْ " پر وقف کرے گا تو اِس کے یہ معنے ہو جائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ " تیہ " (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس سال ہی تھا۔ اور اِس طرح یہ وقف فنِ تفسیر سے وابستہ ہوا اس کے علاوہ ہم پہلے اِس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کہ کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقفِ تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اِس لئے بھی تفسیر سے واقف ہونا ایک لازمی امر ہے۔ اور معانیٔ قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کھلی ہوئی بات

[1] نحویوں کے نزدیک اغرائ فعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تحذیر کی طرح مکرر ہوتا ہے ۱۲

ہے کیونکہ کلام کے مقاطع[1] کا معلوم کرنا اسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالےٰ "وَلَا یَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ" اس میں "إِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ" جملہ مستانفہ ہے نہ کہ کفار کا مقولہ۔ اور قولہٖ تعالےٰ "فَلَا یَصِلُوْنَ إِلَیْكُمَا بِآیٰتِنَا" پر وقف کرکے "أَنْتُمَا" سے ابتدا کرنا چاہیے۔ مگر شیخ عزالدین کا قول ہے "بہتر یہ ہے کہ "إِلَیْكُمَا" پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰؑ اور ہارونؑ دونوں کی طرف "لَا یَصِلُوْنَ" کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے اس لئے کہ آیات سے عصا اور اس کی صفتیں مراد ہیں اور اسی کے ذریعہ سے اُن دونوں صاحبوں نے جادوگروں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو اُن تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا۔ اور اسی طرح قول تعالےٰ "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ" پر وقف کرکے پھر "وَهَمَّ بِهَا" سے ابتدا کرنا چاہیے اس لئے کہ یہاں پر معنیٰ مقصود "لَوْلَا أَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ لَهَمَّ بِهَا" ہیں اور اس صورت میں "وَهَمَّ بِهَا۔ لَوْلَا" کا جواب مقدم بن کر یوسف علیہ السلام کے زلیخا پر مائل ہو جانے کا قصہ ہی سرے سے اڑا دیتا ہے اور اُن کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ کر دیتا ہے۔ غرضیکہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنے کی شناخت وقف کے بارے میں ایک بڑی اصل ہے۔

تنبیہ ششم۔ ابن برہان نحوی نے قاضی ابو یوسفؒ شاگرد امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُن کی رائے میں قرآن میں وقف کئے جانے کی جگہوں کو اندازہ کے ساتھ تام۔ ناقص۔ حسن اور قبیح ٹھیرانا اور اُن کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا سخت بدعت ہے۔ اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنے والا بدعتی ہے۔ کیونکہ قرآن سراپا معجز ہے اور من اولہٖ الیٰ آخرہٖ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اُسے کل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اس کا کل حصہ تام اور حسن ہوگا ویسے ہی اُس کا جزو بھی تام اور حسن ہے۔

تنبیہ ہفتم۔ فنِ قرأت کے اماموں نے وقف اور ابتدا کے بارہ میں جُدا جُدا مذاہب اختیار کئے ہیں۔ امام نافعؒ وقف اور ابتدا دونوں کا معنے کی جہت سے ہم جنس ہونا مدّنظر رکھتے ہیں۔ ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر

---

[1] قطع ہونے کی جگہیں ۱۲ [2] اگر وہ (یوسفؑ) اپنے خدا کی برہان نہ دیکھتا تو بیشک اُس (زلیخا) پر فریفتہ ہو جاتا ۱۲

نے " وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللهُ ط " اور " وَمَا يُشْعِرُكُمْ " اور " إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ " کو اِس قید سے مستثنیٰ قرار دے کر یہاں عمدًا وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تمام ہوتا ہے اور ابوعمروؒ آیتوں کے آخری سِروں پر اعتماد کرتے ہیں اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسندیدہ تر قرار دیتے ہیں کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سُنّت ہے۔ بیہقی کتاب شعب الایمان میں بعض علماء کی طرح یہ کہتے ہیں کہ " آیتوں کے سروں ہی پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اِس لئے کہ اِس طرح پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور آپؐ کی سُنّت کی پیروی ہوتی ہے " ابوداؤد وغیرہ نے حضرت اُمّ سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ " نبی صلے اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اُس کی قرأت ایک ایک آیت الگ الگ کرکے فرمایا کرتے تھے۔ آپؐ " بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۙ پڑھ کر ٹھیر جاتے اور پھر اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ پر وقف فرماتے۔ اور پھر الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ پڑھ کر ٹھیر جاتے تھے "

تنبیہ ہشتم ۔ علمائے متقدمین **وقف، قطع** اور **سکتہ** کے الفاظ کا اطلاق غالبًا ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علماء متأخرین نے ان میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ قطع سے قرأت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اِس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قرأت سے مُنہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہو جاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اور قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سرِنو قرأت شروع کرنے کے واسطے " اَعُوْذُ بِاللّٰهِ " پڑھی جاتی ہے۔ ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتموں پر ہوتے ہیں جو فی نفسہٖ کلام کے قطع کرنے کے موقعے ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سُنن میں روایت کی ہے کہ ہم سے ابوسنان نے ابن ابی الہذیل کے واسطہ سے بیان کیا کہ " وہ لوگ اِس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں " اِس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبداللہ بن ابی الہذیل بہت بڑے تابعی ہیں۔ اور اُن کا قول " وہ لوگ اِس بات کو ناپسند کرتے تھے " اِس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اِس بات کو بُرا جانتے تھے۔

وقف سے یہ مراد ہے کہ اِتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صَوت کر لی جائے جتنی دیر میں معمولاً سانس لیا جاتا ہے۔ اور اِس سے مقصد قرأت کو جاری رکھنا ہے نہ کہ بالکل بند کر دینا۔ ایسا

وقف آیتوں کے آخری سِروں پر اور اُن کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا اُن کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے۔

سکت کے یہ معنے ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کردی جاتی ہے اُس سے کم عرصہ کے لئے قرأت کرتے کرتے چُپ ہوجائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فنِ قرأت کے اِماموں نے سکت کے اَدا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں اُن کے اختلاف سے اِس کے طُول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہؓ سے اُس ساکن حرف پر جو ہمزہ سے قبل آئے چُپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہ منقول ہے اور اشنانیؒ نے تھوڑے سے سکتہ پر بس کیا تھا۔ کِسائیؒ اِس طرح کا مخفی سکتہ کرتے تھے کہ اُس میں کوئی اشباع (پُورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلبون تھوڑی سی دیر ٹھیرنے کا نام سکتہ قرار دیتے ہیں۔ اور مکّی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکت کہتے ہیں۔ ابن شریحؒ نے صاف وقفہ مراد لیا ہے۔ اور قتیبہؒ کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چُپ رہ جانے کا نام سکتہ ہے۔ الدّانی بہت ہی نازک سکوت کو جس میں آواز کا رُکنا محسوس ہی نہ ہو سکت کہتے ہیں۔ اور جعبری کا قول ہے "اِتنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رُک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم ہو سکتہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اِس میں طُول ہوجائے تو وہ دوسرے الفاظ میں وقف ہوجائیگا۔ ابن الجزری کا قول ہے۔ صحیح یہ ہے کہ سکتہ صرف سماع اور نقل کی قیدوں سے مقیّد ہے اور بجز اُن مقاموں کے جن کی بابت کسی معنے مقصود بذاتہٖ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالتِ وصل آیتوں کے سِروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو" بعض لوگوں نے اِسی امر پر گزشتہ حدیث کو محمول کیا ہے ؛

ضوابط۔ قرآن میں جتنی جگہوں پر " اَلَّذِیْ اور اَلَّذِیْنَ " آیا ہے اُن میں دو۲ صورتیں جائز ہیں۔ ایک نعت قرار دے کر ماقبل کے ساتھ وصل کردیا جائے۔ اور دوم یہ کہ اُنھیں خبر قرار دے کر ماقبل سے جُدا کردیں۔ مگر سات جگہیں اِس قاعدہ سے مستثنے ہیں کیونکہ وہاں اِن کلمات سے ابتدا متعیّن ہوتی ہے۔ سُورۃ البقرۃ میں " اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ یَتْلُوْنَہٗ " " اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ یَعْرِفُوْنَہٗ " اور " اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا " " اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا " سُورۃ براءۃ میں " اَلَّذِیْنَ یُحْشَرُوْنَ " سُورۃ الفرقان

ہیں۔ "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ" سُوْرَۃُ الغَافِر ہیں۔ تفسیر کشّاف میں ارشادِ باری تعالےٰ "اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ الاٰیۃ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے "اَلَّذِیْ" سے ابتداء کرنا اُس حالت میں جائز ہے جب کہ اُس کو قطعِ (کلام) پر محمول کیا جائے مگر جب اُس کو صفت قرار دیا جائے تو اُس کے خلاف ہوگا۔ رمّانی کا قول ہے "صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اُس کے موصوف پر بغیر اُسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہیں۔ لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اُس کا عامل موصوف کے عامل سے جُداگانہ ہوتا ہے۔

مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مُستثنیٰ منقطع ہو تو اُس کے بارے میں کئی مذہب ہیں۔

اوّل۔ مطلق جواز اِس لئے کہ وہ ایسے مبتداء کے معنےٰ میں ہے جس کی خبر بوجہ اُس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی۔

دوم۔ مطلق ممانعت اِس وجہ سے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظاً محتاج ہے یوں کہ اِلَّا یا اُن حروف کا جو اُس کے معنے میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر۔ وغیرہ) کبھی اپنے ماقبل سے جُدا ہو کر استعمال ہونا نہیں دیکھا گیا یا معنیً ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنے کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات کو پوری کرتا ہے۔ کیونکہ تمھارا قول "مَافِی الدَّارِ اَحَدٌ" ہی "اِلَّا الْحِمَارُ" کو درست قرار دیتا ہے ورنہ اگر تم "اِلَّا الْحِمَارُ" علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا۔

سوم۔ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں فصل کیا جاتا ہے۔ اِس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو منفصل کرنا جائز ہوگا اِس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستغنی لیکن جب خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی صورت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی سخت ضرورت پائی جاتی ہے۔ اِس بات کو ابن الحاجبؒ نے اپنی اَمالی میں بیان کیا ہے۔ ابن الحاجبؒ نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ ندائیہ پر وقف کرنا جائز ہے۔ اِس کی وجہ اُس کا الگ مستقل جملہ اور اُس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ ہونا ہے۔ اگرچہ اِس حالت میں بھی پہلے جملہ کا تعلق دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اِس لئے جائز نہیں کہ اُن کے مابعد اُسی قول کی حکایت ہیں اِس کی تصریح خوئیؒ نے اپنی تفسیر میں کی ہے ۔

کَلَّا قرآن میں تینتیس جگہوں پر آیا ہے۔ منجملہ اُن کے سات جگہوں پر باتفاق علماء ردع کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا۔ اور وہ مقامات یہ ہیں "عَهْدًا كَلَّا" اور "عِزًّا كَلَّا" سُورَةِ مَرْيَمَ میں۔ "اَنْ يَّقْتُلُوْنِ قَالَ كَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ كَلَّا" سُورَةِ الشُّعَرَآءِ میں۔ "شُرَكَآءَ كَلَّا"۔ "اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا" اور "اَيْنَ الْمَفَرُّ كَلَّا"۔ اِن سات مقامات کے علاوہ اور جس قدر مقامات ہیں وہاں پر "كَلَّا" قطعاً حقّاً کے معنوں میں آیا ہے اِس واسطے اُس پر وقف نہ کیا جائے گا۔ اور اُن میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر محتمل ہوتے ہیں۔ ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنے وقف کرنا اور نہ کرنا۔

مکّی کا قول ہے "كَلَّا" کے مقامات کی چار قسمیں ہیں۔ اوّل وہ مقامات جہاں كَلَّا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اِس جگہ پر ردع یعنے سرزنش کے معنے پائے جاتے ہیں اور اُس کو "حَقًّا" کے معنے میں لے کر یہاں سے ابتداء (ڈانٹ) کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ اِس طرح کے مقامات گیارہ ہیں۔ دو سُورَةِ مَرْيَمَ میں۔ دو سُورَةِ قَدْ اَفْلَحَ میں۔ دو سُورَةِ سَبَا میں۔ دو سُورَةِ الْمَعَارِجِ میں۔ اور دو ہی سُورَةِ الْمُدَّثِّرِ میں "اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا" اور "مُنَشَّرَةً كَلَّا"۔ سُورَةِ الْمُطَفِّفِيْنَ میں "اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ كَلَّا"۔ اور سُورَةِ الْفَجْرِ میں "اَهَانَنِ كَلَّا"۔ اور سُورَةِ الْحُطَمَةِ میں "اَخْلَدَهٗ كَلَّا"۔

دوم۔ وہ مقامات جہاں كَلَّا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اُس سے ابتداء کرنا جائز نہیں اور ایسی سُورَةِ الشُّعَرَآءِ میں صرف دو جگہیں ہیں۔ "اَنْ يَّقْتُلُوْنِ قَالَ كَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ قَالَ كَلَّا"۔

سوم ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں کے ساتھ وصل کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ بھی سُورَةِ عَمَّ اور سُورَةِ التَّكَاثُرِ میں دو ہی جگہیں ہیں "كَلَّا سَيَعْلَمُوْنَ" اور "ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ"۔

چہارم وہ مقامات ہیں جہاں كَلَّا پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اُس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی کے اٹھارہ (۱۸) موقعے ہیں۔"

بَلٰی۔ یہ قرآن میں بائیس (۲۲) جگہوں میں آیا ہے اور اِس کی تین قسمیں ہیں۔

اوّل۔ جس پر وقف کرنا اجماعاً ناجائز ہے اِس لئے کہ اُس کا مابعد اُس کے ماقبل کے ساتھ

تعلّق رکھتا ہے۔ اِس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سُورۃ الانعام میں "بلیٰ وربنا"۔ سورۃ النحل میں "بلیٰ وعدًا علیہ حقًا"۔ سُورۃ سبا میں "قل بلیٰ وربی لتاتینکم"۔ سُورۃ الزمر میں "بلیٰ قد جاءتک"۔ سُورۃ الاحقاف میں "بلیٰ وربنا"۔ سُورۃ التغابن میں "قل بلیٰ وربی" اور سُورۃ القیامۃ میں "بلیٰ قادرین"۔

دوم۔ ایسی جگہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے اِس طرح کے مقامات پانچ ہیں: البقرۃ میں "بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی"۔ الزمر میں "بلیٰ ولکن حقت"۔ الزخرف میں "بلیٰ ورسلنا"۔ الحدید میں "قالوا بلیٰ" اور "تبارک" میں "قالوا بلیٰ قد جاءنا"۔

سوم۔ وہ جن پر وقف کا جائز ہونا پسندیدہ ہے اور یہ باقی دس مقامات ہیں۔

لفظ نعم قرآن میں چار جگہ آیا ہے سُورۃ الاعراف میں "قالوا نعم فاذن"۔ اور قول مختار یہ ہے کہ اس پر وقف کیا جائے کیونکہ اِس کا مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کیونکہ وہ اہلِ دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورہ بالا سُورۃ میں ہے اور دوسرا الشعراء میں "قال نعم وانکم اذن" اور تیسرا سُورۃ الصّافات میں "قل نعم وانتم داخرون"۔ اور اِن کے بارے میں قولِ مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اُس کا قول سے متّصل ہونا اُس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ ظاہر کر رہا ہے۔

ایک اور قاعدۂ کلیہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ "ہر ایسا مقام جس پر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اُس کے مابعد سے ابتدا کرنا بھی جائز ہے"۔

فصل

کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدّد وجوہات ہیں لیکن فنِ قرأت کے اماموں نے اُن میں سے صرف نوُ وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے (۱) سکون۔ (۲) رَوم۔ (۳) اِشمام۔ (۴) ابدال۔ (۵) ادغام۔ (۶) نقل۔ (۷) حذف۔ (۸) اثبات۔ اور (۹) اِلحاق۔

جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اُس پر وقف کرنے کے

بارہ میں سُکون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنے ترک اور قطع کے ہیں اور اِس وجہ سے کہ وہ ابتدار کے خلاف ہے لہٰذا جس طرح حرف ساکن سے ابتداء نہیں کی جاتی اُسی طور پر حرفِ متحرّک پر وقف بھی نہیں ہوتا۔ اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے ؛

رَوم۔ قاریوں کی اصطلاح اور اُن کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفّظ میں عیاں کرنے کا نام رَوم ہے۔ اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اِظہار میں آواز کو اِس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حصّہ تلفظ میں نہ آسکے یہ رَوم ہے۔ ابن الجزری کا بیان ہے کہ "یہ دونوں قول ایک ہی معنے رکھتے ہیں۔ رَوم کی تخصیص مَرفُوع۔ مجزُوم۔ مَضمُوم اور مَکسُور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف پر رَوم نہیں ہوتا کیونکہ فتحہ ایک خفیف حرکت ہے اگر اُس کا کچھ حِصّہ بھی تلفّظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اُس میں تبعیض[1] قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی" ؛

اِشمام۔ بغیر آواز نکالنے کے حَرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹوں کو اُسی حرکت کی صورت پر بنالیا جائے تو بھی اشمام ادا ہوجاتا ہے اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی سی ہیں۔ اِشمام کی خصوصیت ضمّہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب[2] کی حَرکت ہو یا بناء[3] کی مگر جب کہ وہ حَرکت لازم ہو۔ اور عوارض اِس سے مستثنٰی ہیں یعنے کسی عارض (روکنے والے) کی وجہ سے حَرکتِ ضمّہ لفظاً نہ آسکے تو اِس کا کوئی ذکر نہیں۔ اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اُسے ضَمّ کرتا ہے اور تانیث کی (ۃ) ھا۔ اِن دونوں میں نہ رَوم ہے اور نہ اِشمام۔ ابن الجزری رحمہ نے "ھا" کی تانیث کے بارے میں یہ قید لگائی ہے کہ حالتِ وقف میں ۃ پڑھی جائے نہ وہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی "ۃ" ہی رہتی ہے۔ اور یہ قید رسم الخطّ کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے۔ رَوم اور اِشمام کے ساتھ وقف کرنا ابُوعمرو رضہ اور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہے اور باقی قاریوں سے اِس کے بارے میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی۔ اہلِ اداء نے بھی اِس کو اپنی قرأت میں مستحبّ قرار دیا ہے اور اِس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکت حالتِ وصل میں موقوف علیہ حرف کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اُس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سُننے اور دیکھنے والے پر یہ بات ظاہر ہوجائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے ؛

---

[1] بعض حصّہ ہونا۔ ۱۲ [2] معرب ہونا۔ ۱۲ [3] مبنی ہونا ۱۲

ابدال یہ وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب منوّن[1] اسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اُس کی جگہ اَلِف پر وقف کریں اور ایسے ہی کلمہ "اِذَن" پر بھی۔ اور اسم مفرد مؤنث بالتاء میں "تاءِ" کو "ھَاء (ہ)" سے بدل کر اُس پر وقف کرنے کا نام وقفِ بالابدال ہے۔ اور جن کلمات کی طرف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا اَلِف کے بعد ہمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اُس کو اُس کے ماقبل کے ہمجنس حرفِ مدّ[2] کے ساتھ بدل لیں گے اور پھر اگر وہ حرفِ مدّ اَلِف ہوگا تو اُس کو حذف کر دینا بھی جائز ہے۔ مثلاً اِقْرَأْ۔ نَبِّیْٔ۔ بَدَأَ۔ اِنِ امْرُؤٌ۔ مِنْ شَاطِئِ۔ یَشَاءُ۔ مِنَ السَّمَاءِ اور مِنْ مَّاءٍ ؛

وقفِ نقل یہ اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد ہمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ کی حرکت ماقبل کے حرفِ ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اُسی پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکتِ منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی۔ عام اس سے کہ وہ حرف ساکن حروفِ صحیحہ میں سے ہو جیسے "دِفْءٌ۔ مِلْءُ۔ یَنْظُرُ الْمَرْءُ۔ لِکُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ۔ بَیْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهٖ۔ بَیْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ اور یُخْرِجُ الْخَبْءَ" اور اس قسم کی اِن سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں۔ یا وہ ساکن اصلی وَاو یا یے ہو۔ پھر اس حالت میں اصلی واو یا یے بھی حرفِ مدّ ہو یا حرفِ لین[3] ہر حالت میں حرکت حذف ہی کر دی جائے گی مثلاً اَلْمُسِیْٓءُ۔ جِیْٓءَ۔ یُضِیْٓءُ۔ اَنْ تَبُوْٓءَ۔ لَتَنُوْٓءُ اور وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْٓءٍ۔ یہ تو حروفِ مدّ کی مثالیں ہیں اور حرفِ لین کے بعد آنے کی مثالیں یہ ہیں: شَیْءٌ۔ قَوْمَ سَوْءٍ اور مَثَلُ السَّوْءِ

وقفِ ادغام یہ ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں وَاو یا یے زائدتین کے بعد ہمزہ واقع ہو۔ اِن کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اُس کے حرفِ ماقبل کے ہمجنس حرف سے بدل کر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کر کے اُس پر وقف کریں گے۔ مثلاً اَلنَّسِیْٓءُ۔ بَرِیْٓءٌ اور قُرُوْٓءٍ ؛

وقفِ حذف۔ جو علماء حالتِ وصل میں یائے زائد کو ثابت رکھتے اور حالتِ وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہئے۔ یائے زائدہ ہر ایک وہ یے کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آئی قرآن میں ایسی "یے" ایکسو اکیس (۱۲۱) مقاموں پر دیں

---

[1] تنوین رکھنے والے اسم ۱۲ [2] وہ ساکن حرفِ علّت جس کی حرکتِ ماقبل اُس کے موافق ہو ۱۲ [3] حرفِ علت ساکن ۱۲

تفصیل آئی ہے کہ پینتیس[۳۵] جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُن کے آخری برون پر آئی ہے لہٰذا نافع - ابوعمرو - حمزہ - کسائی - اور ابوجعفر، یہ علماء اُس "یے" کو حالتِ وصل میں ثابت رکھتے ہیں اور وقف میں نہیں - ابن کثیرؒ اور یعقوبؒ دونوں امام اُسے دونوں حالتوں میں قائم رہنے دیتے ہیں۔ عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں - پھر بعض اوقات چند مقامات پر اِن اماموں میں سے کسی کو اپنے مقررہ اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے ❖

وقفِ اثبات - بان یا یے کی جمع آت میں ہوتا ہے جو بحالتِ وصل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ قاری مانتے ہیں جو بصورت وقف اُن یا آت کو قائم رکھتے ہیں ۔مثلاً هَادٍ - وَالٍ - بَاقٍ - اور وَاقٍ۔

الحاق اِس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن قاریوں کے نزدیک جو اِس بات کو روا رکھتے ہیں سکتہ کی "ہے (ہ)" ملحق کر دی جائے مثلاً عَمَّ - فِيمَ - بِمَ - اور مِمَّ میں - یا نون مُشدّد جمعِ مؤنث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے جیسے هُنَّ اور مِثْلُهُنَّ میں - اور نون مفتوحہ کا الحاق مثلاً اَلْعٰلَمِيْنَ - اَلَّذِيْنَ اور اَلْمُفْلِحُوْنَ میں یا حرف مُشدّد مبنی شامل کیا جائے جس طرح اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ - خَلَقْتُ بِيَدَيَّ - مُصْرِخِيَّ اور لَدَيَّ میں ہوا ہے ❖

قاعدہ - ابدال - اثبات - حذف - وصل - اور قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علماء قرأت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اِن صورتوں میں مصحفِ عثمانؓ کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے - گر تاہم اُن سے بہت سی چیزوں کے اظہار میں اختلاف بھی وارد ہے جو حسبِ ذیل ہیں اوّل جو کلمات "ۃ" کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالتِ وقف "ۃ" کے ساتھ پڑھنے اور عَمَّ - فِيمَ وغیرہ مذکورۂ بالا کلمات میں سکتہ کی "ۃ" لاحق کرنے میں اختلاف ہے دوم بعض جگہوں میں جہاں "ي" لکھی نہیں گئی ہے وہاں اُس کو ثابت کرنا اور حرف واو کے مقامات "يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ" "وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ" اور "سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ" اور "يَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ" میں ثابت کر کے پڑھنا اور "اَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ" "اَيُّهَ السَّاحِرُ" اور "اَيُّهَ الثَّقَلٰنِ" میں الف کو نمایاں کرنا، اور "وَكَاَيِّنْ" میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون کا حذف کر دینا کیونکہ ابوعمرو نے اِس لفظ میں صرف "یے" پر وقف کیا ہے اور سورۂ بنی اسرائیل میں "اَيًّا مَّا" کو، اور سورتہائے النّسآء، الکہف، الفرقان اور المعارج میں "مَالِ" کو وصل کیا ہے اور "وَيْكَاَنَّ" - "وَيْكَاَنَّهٗ" اور "اَلَّا يَسْجُدُوْا" کو قطع کیا ہے لیکن بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلماتِ قرآن کی قرأت میں مصحف کے رسم الخط ہی کی پیروی کرتے ہیں ❖

اُنتیسویں نوع

اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنی کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ یہ وقف کے باب میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان کے بعد درج کر رہا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ سے بہت سی مشکلیں حل ہو جاتی ہیں اور بہت سی پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔

منجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے، آیتِ کریمہ "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا" تا قولہ تعالیٰ جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" بھی ہے، کیونکہ جیسا کہ خود آیت کے طرزِ بیان سے ظاہر ہے اور نیز اُس حدیث میں بصراحت مذکور ہے جسے احمد اور ترمذی نے حَسَن قرار دے کر، اور حاکم نے صحیح بتا کے حَسَن رح کے طریق پر سَمُرَہ رض سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور پھر اسی حدیث کو ابن ابی حاتم وغیرہ نے بھی صحیح سند کے ساتھ ابن عباس رض سے روایت کیا ہے، اس آیت کا آدم ع اور حوّا ع کے قصہ میں مذکور ہونا ثابت ہے۔ مگر آیت کے آخری حصّہ سے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں آدم ع اور حوّا ع کی طرف شرک کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ آدم ع نبی تھے جنھیں خدا تعالیٰ سے ہمکلامی کا شرف حاصل تھا، اور انبیاء ع قبل از نبوّت اور بعد از نبوّت ہر حال میں بالاتفاق شرک سے معصوم مانے گئے ہیں چنانچہ اسی اشکال کی وجہ سے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اس آیت کا تعلق آدم ع اور حوّا کے قصہ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کے حالات کا تذکرہ اس میں آیا ہے کہ وہ شخص اور اس کی بیوی دونوں دوسرے مذاہب کے پیرووں میں سے تھے۔ پھر جن کا یہ خیال ہے وہ حدیث کی تعلیل اور اُس پر منکر ہونے کا حکم لگانے کی بھی کوشش کرتے ہیں۔ مگر میں اِس بات پر برابر

غور کرتا رہا اور اس کی تحقیقات بھی کرتا رہا تا آنکہ مجھے ابن ابی حاتم کا ایک قول پسندیدہ مل گیا۔
ابن ابی حاتم نے کہا ہے، ہمیں احمد بن عثمان بن حکیم نے خبر دی ہے کہ اُن سے احمد بن مفضل نے بیان کیا اور ان سے اسباط نے بیان کیا اور اسباط نے السدی سے ارشادِ الٰہی "فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ" کے بارے میں یہ بات سُنی کہ وہ کہتے تھے کہ "یہ ٹکڑا اُن آیتوں سے جن میں حضرت آدمؑ کا واقعہ مذکور ہے الگ کر لیا گیا ہے کیونکہ اُس کا تعلق خاص اہلِ عرب کے معبودوں سے ہے"۔
عبدُالرزّاق بن عیینہ کا قول ہے کہ "میں نے صدقہ بن عبداللہ بن کثیر المکّی کو السدّی سے یہ قول نقل کرتے سُنا ہے کہ اُنھوں نے کہا "یہ مقام منجملہ ایسی جگہوں کے ہے جو "موصول مفصول"[1] ہیں"۔
ابن ابی حاتم کا قول ہے کہ ہم سے بن الحسین نے بیان کیا اور اُن سے محمد بن ابی حمّاد نے بیان کیا اور اُن سے مہران نے بہ واسطۂ سفیان حضرت سدّی سے اور سدی نے ابُو مالک سے نقل کیا ہے کہ "ابو مالک نے کہا "یہ ٹکڑا "فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ" آیت کے اگلے حصّے سے جُداگانہ ہے اور اولاد کے بارے میں اطاعت کرنے کے لحاظ سے آیا ہے۔ یہ ٹکڑا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی قوم کے لئے ہے"۔
بس اُسی وقت میرے دل کی گرہ کھُل گئی اور یہ پیچیدگی رفع ہوگئی کیونکہ مجھ پر اِس قول کے دیکھنے سے واضح ہوگیا کہ آدمؑ اور حوّاؑ کا قصّہ "فِيْمَا اٰتَاهُمَا" پر تمام ہو چکا ہے اور اس کے بعد کا تمام بیان اہلِ عرب کے حالات اور اُن کے بُتوں کو خدا کا شریک بنانے کے بارے میں وارد ہوا ہے۔
پھر اس اَمر کی وضاحت ضمیر کے صیغۂ جمع میں بدل جانے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ پہلے تمام ضمیریں تثنیہ کی آئی ہیں ورنہ آخر آیت تک ایک ہی قصّہ ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ پروردگارِ عالم یہاں پر بھی اپنے قول "دَعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا" اور "فَلَمَّا اٰتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَاءَ فِيْمَا اٰتَاهُمَا" کی طرح "عَمَّا يُشْرِكَانِ" صیغۂ تثنیہ کے ساتھ ارشاد فرماتا۔ اور پھر ضمائر کی یہی جمع ہونے کی حالت قولہ تعالےٰ "اَيُشْرِكُوْنَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا" اور اس کے مابعد کی تمام آیتوں تک برابر چلی گئی۔
یہ بات مخفی نہ رہے کہ استطراد اور حُسن التخلص قرآن کا ایک اسلوب (طرزِ بیان) ہے

[1] بظاہر موصول مگر در اصل جداگانہ ۱۲۔

چنانچہ اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا قول "وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ تا آخر آیت، بھی ہے کہ اگر اس میں وصل مانا جائے تو یہ مطلب نکلے گا کہ راسخین فی العلم قرآن کی تاویل جانتے ہیں اور فصل کا اعتبار کیا جائے تو اس کے برعکس معنی نکلیں گے۔

ابن ابی حاتم نے ابو الشعثاء اور ابو نہیک سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا "تم لوگ اس آیت کو وصل کر لیتے ہو حالانکہ درحقیقت یہ مقطوعہ ہے" اور اس کی تائید اسی آیت میں متشابہ (آیتوں) کی پیروی کرنے والوں کی مذمت کرنے اور انھیں لغزش میں مبتلا قرار دینے سے بھی ہوتی ہے۔

اور فرمانِ الٰہی "وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ — اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا۔ الآیہ" بھی اسی قبیل سے ہے۔ یہاں آیت کی ظاہری عبارت نمازِ قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز نہ پڑھنی چاہیے چنانچہ اس ظاہری مفہوم کے اعتبار سے بہت سے مفسّرین جن میں حضرت عائشہ رضہ بھی شامل ہیں، اس بات کے قائل ہیں کہ واقعی حالتِ امن میں نمازِ قصر نہ پڑھنی چاہیے مگر سببِ نزول نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ یہ آیت منجملہ "موصولِ مفصول" کے ہے۔ اس لئے کہ ابن جریرؒ نے حضرت علی رضہ روایت کی ہے کہ علی رضہ نے فرمایا "قبیلہ بنی نجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "یا رسول اللہ صلعم! ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں لہٰذا بتائیے کہ سفر میں کیوں کر نماز پڑھیں؟ اُس وقت اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی "وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ" پھر وحی منقطع ہو گئی اور اس واقعہ کے ایک سال بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدانِ جنگ میں آپؐ نے ظہر کی نماز ادا کی تو اس کے بعد مشرکین آپس میں کہنے لگے کہ "محمد (صلعم) اور اس کے ساتھیوں نے تو اپنی پیٹھوں پر (حملہ کا) اچھا موقع دیا تھا، تم نے اُن پر حملہ کیوں نہ کر دیا؟"

مشرکین ہی میں سے ایک شخص بولا "(کوئی بات نہیں) اس کے بعد ان کی ویسی ہی ایک نماز اور آئے گی (تب حملہ کر دیں گے)" چنانچہ اللہ تعالیٰ نے دونوں نمازوں کی جماعتوں کے مابین "اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا۔ تا قولہ تعالیٰ عَذَابًا مُّهِیْنًا" کو نازل فرمایا اور صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل ہوا" غرض اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ "وَاِنْ خِفْتُمْ" کی شرط اس کے مابعد

کے لئے ہے، یعنی نمازِ خوف کے واسطے ہے نہ کہ نمازِ قصر کے لئے جس کا حکم پہلے آچکا تھا۔ پھر ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ، اگر آیت میں اِذا حرفِ شرط پہلے نہ آچکا ہوتا تو یہ تاویل بڑی پیاری تھی۔ مگر ابن الفرس نے کہا ہے کہ "واؤ کو زائد قرار دے کر اِذا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بن جاتی ہے" میں کہتا ہوں کہ ابن الفرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی ہے کہ شرط بلا تے شرط ہو جاتی ہے لہٰذا اس سے بہتر یہ ہے کہ اِذا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے اِذا کا زائد ہونا تسلیم کیا ہے۔

ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں لکھتے ہیں "کبھی اہلِ عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآنِ کریم میں اس کی مثال موجود ہے مثلاً "یُرِیْدُ اَنْ یُّخْرِجَکُمْ" یہ فرعون کے درباریوں کا قول ہے۔ اور فرعون اس کے بعد کہتا ہے "فَمَاذَا تَاْمُرُوْنَ" اسی طرح "اَنَا رَاوَدْتُّہٗ عَنْ نَّفْسِہٖ وَاِنَّہٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ" یہاں پر زلیخا کی بات ختم ہوگئی۔ اس کے بعد یوسفؑ کا قول ہے کہ "ذٰلِکَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْہُ بِالْغَیْبِ" اور اسی طرح "اِنَّ الْمُلُوْکَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْیَۃً اَفْسَدُوْھَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّۃَ اَھْلِھَآ اَذِلَّۃً" تک بلقیس کی گفتگو ختم ہو چکی آگے اللہ کا ارشاد ہے "وَکَذٰلِکَ یَفْعَلُوْنَ" اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ "مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا ھٰذَا" یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے "ھٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ" ابن ابی حاتمؒ نے قتادہؒ سے اس آیت کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے انھوں نے کہا "کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے کہ اس کا آغاز گمراہوں کے ایک مقولہ سے ہے اور اختتام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے یعنی "قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا ھٰذَا" یہ تو اہلِ نفاق کا قول تھا اب اس کے بعد ہدایت یافتہ جب اپنی قبروں سے زندہ ہو کر اٹھیں گے تو ان کا یہ قول ہوگا "ھٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ" اور ارشادِ الٰہی "وَمَا یُشْعِرُکُمْ اَنَّھَآ اِذَا جَآءَتْ لَا یُؤْمِنُوْنَ" کے بارے میں مجاہدؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا پہلے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَمَا یُدْرِیْکُمْ اَنَّھُمْ یُؤْمِنُوْنَ اِذَا جَآءَتْ"[1] اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے "اَنَّھَآ اِذَا جَآءَتْ لَا یُؤْمِنُوْنَ" یعنی اگر قیامت آ بھی جائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔

---

[1] اور تم کو کیا خبر ہے کہ وہ لوگ ایمان لے ہی آئیں گے جب کہ قیامت آئے؟"

تیسویں نوع

اِمالہ اور فتح

فتح اور اِمالہ اور ان کے مابین جو باتیں آتی ہیں اُن پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں، انہی میں سے "القاصح" بھی ہے۔ اس نے اپنی کتاب "قرۃ العین فی الفتح والاِمالۃ بین اللفظین" خاصکر اسی موضوع پر تحریر کی ہے۔

الدانی کا قول ہے "فتح اور اِمالہ ان فصیح اہلِ عرب کی زبان میں دو مشہور لغتیں ہیں جن کی لغت (بول چال) کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا ہے، چنانچہ اہلِ حجاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور ملک نجد کے تمام باشندے مثلاً تمیم، اسد اور قیس وغیرہ عام طور پر اِمالہ کرکے بولا کرتے ہیں اور فتح اور اِمالہ کو قرأت میں ملحوظ رکھنے کی اصل حذیفہ رض کی یہ حدیث ہے کہ "تم لوگ قرآن کو اہلِ عرب کے لحن (طرزِ آواز) اور انہی کے لہجہ میں پڑھا کرو! اور خبردار فساق اور اہلِ کتاب کی طرز اور ان کی آواز کبھی اختیار نہ کرنا"

الدانی نے کہا ہے "اس لئے اِس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اِمالہ منجملہ حروف سبعہ کے ہی اور اہل عرب کے لحن اور آصوات کے تحت داخل ہے"

ابوبکر بن ابی شیبہ کا قول ہے کہ "ہم سے وکیع نے بیان کیا اور ان سے الاعمش نے اُن سے ابراہیم نے بیان کیا کہ، صحابہ رض قرآت میں "الف" اور "یے" کو یکساں سمجھتے تھے" ابراہیم کی مُراد "الف" اور "یے" سے تفخیم اور اِمالہ ہے۔

"تاریخ القراء" میں ابن عاصم ضریرالکوفی کے طریق پر محمد بن عُبید سے بہ واسطہ عاصم، زر بن حُبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا "کسی شخص نے عبداللہ بن مسعود رض کے سامنے قرأت کرتے ہوئے طٰہٰ کو پڑھا اور کسر نہیں کیا[1]

عبداللہ بن مسعود رض نے یوں پڑھا "طٰہٰ" اور "طاء" اور "ھاء" دونوں کے تلفظ میں کسر کا اظہار کیا (یعنی توڑ کر پڑھا) پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا۔ عبداللہ رض

[1] یعنی آواز کو توڑا نہیں ۱۲

سے دوبارہ اس کی قرأت کسرہ کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا "واللہ! مجھ کو رسول اللہ صلعم نے اسی طرح اِس کی قرأت سکھائی ہے"۔ ابن الجزری نے اِس حدیث کو غریب بتایا ہے اور کہا ہے کہ ہم اس کو بجز اس سند کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکتے، اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبد اللہ کے معتبر ہیں۔ ہاں محمد بن عبد اللہ جو العرزمی ہے وہ اہل حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیز گار شخص تھا لیکن اس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں اور وہ اُس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر حدیث کی روایت کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اُس پر ضعف کا شُبہ کیا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبد اللہ کی اِسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ "اسی طور پر جبریل ؑ اِسے لے کر نازل ہوئے تھے"۔

کتاب جمال القراء میں صفوان بن عسّال سے مروی ہے کہ انھوں نے سُنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "یَا یَحْیٰی" اِمالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ سے عرض کی "یا رسول اللہ! آپ اِمالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی لغت (بول چال) نہیں؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "یہ اخوال[۱] کی زبان ہے یعنی بنی سعد کی"۔

ابن اشتہ نے ابو حاتم سے روایت کی ہے، اُس نے کہا "کوفیوں نے اِمالہ کے بارے میں یہ حجت پیش کی ہے کہ انھوں نے مصحف میں الف کی جگہوں پر "یے" لکھی ہوئی پائی ہے لہٰذا انھوں نے نئے رسم الخط کی پیروی کر کے اِمالہ کر دیا تاکہ الف کا تلفظ "یے" کے قریب قریب ہو جائے"۔

اِمالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتحہ کو کسرہ کی طرف اور اَلِف کو "یے" کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ اِمالہ محض ہے اور اِسی کو "اضجاع، البطح اور الکسر" بھی کہتے ہیں۔
دوسری قسم اِمالہ کی یہ ہے کہ اَلف کی قرأت بین اللفظین کی جائے یعنی "الف" اور "یے" دونوں کے وسط میں کچھ اِدھر جھکتا ہو اور کسی قدر اُدھر۔ اس طرح کا اِمالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین کے ناموں سے بھی موسوم ہے۔

اِمالہ بین بین کی دو قسمیں ہیں شدیدہ اور متوسطہ، اور یہ دونوں قسمیں قرأت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدہ کے ساتھ خالص قلب[۲] سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم

---

[۱] ماموں لوگ ۱۲ [۲] پلٹ دینا اَلِف کو بالکل یے بنا دینا ۱۲

ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور "اِمالہ بین بین متوسطہ" اوسط درجہ کے فتح اور "اِمالہ شدیدہ" کے وسط میں ہوتا ہے۔

الدّانی کا قول ہے "ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اِمالہ کی اقسام مذکورۂ بالا میں سے زیادہ موزوں اور بہتر کونسی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا اِمالہ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ اِمالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے۔ اور اِمالہ کی غرض، یہ ظاہر کرنا ہے کہ "اَلِف" کی اصل ہے اور اِس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف "ی" کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور "ی" کا ہمشکل بن جاتا ہے۔"

فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے مُنہ کو کھول دے اور اُس کو تفخیم بھی کہتے ہیں۔ فتح کی بھی دو قسمیں شدیدہ اور متوسّط ہیں۔ شدیدہ یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا مُنہ نہایت کشادہ کر دے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ سرے سے عربی زبان ہی میں موجود نہیں ہے۔ فتح متوسط، فتح شدیدہ اور اِمالہ متوسط کے مابین ہوتا ہے۔ **الدّانی** کا بیان ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے علماء اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

اِس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا اِمالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اِمالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جب کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلاشبہ فتح ہی لازم آتا ہے ہاں سبب کے پائے جانے کی صورت میں فتح اور اِمالہ دونوں باتیں جائز ہوتی ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہلِ عرب اِمالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو بعض کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں اس لئے کہ فتح کا مُطّرِد (کثیرالاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور اِمالہ اُس کی فرع (شاخ)

اِمالہ پر بحث پانچ وجوہ سے کی جاتی ہے:

اُس کے اسباب، اُس کی وجوہ اور طریقے، اُس کا فائدہ، کون اِمالہ کرتا ہے اور کس کا اِمالہ کیا جاتا ہے؟

(۱) قاریوں نے اِمالہ کے دس سبب بیان کئے ہیں:-

ابن الجزری کا قول ہے "اِمالہ کا مرجع دو چیزوں کی طرف ہے" اوّل کسرہ، دوم "یا" اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کلمہ میں اِمالہ کے محل سے پہلے اور بعد

میں ہوتی ہے یا محلّ اِمالہ میں مقدّر ہوتی ہے اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور "ی" نہ تو لفظ میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محلِ اِمالہ میں مقدّر ہوتے ہیں لیکن وہ دونوں اُن اُمور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصرّفات کی حالتوں میں کلمہ میں پیدا ہو جاتے ہیں اور کبھی کسی اَلِفْ یا فتحہ کا اِمالہ کسی دوسرے اِمالہ شدہ اَلِفْ یا فتحہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور اِس قسم کو "اِمالہ بہ باعثِ اِمالہ" کہتے ہیں۔ پھر کسی حالت میں اَلِفْ کا اِمالہ اُسے دوسرے اِمالہ شدہ اَلِفْ کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے۔

ابن الجزری کا قول ہے "اَلِفْ اور فتحہ کا اِمالہ کثرتِ استعمال اور اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کی وجہ سے بھی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح اِمالہ کے بارہ[12] سبب ہو جاتے ہیں۔

کسرہ سابقہ کی وجہ سے اِمالہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کسرہ اور اَلِفْ کے مابین کوئی اور حرفِ فاصل پایا جاتا ہو۔ مثلاً کتاب اور حساب۔ اور یہ فاصل محض اَلِفْ کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ اِمالہ شدہ فتحہ اور کسرہ کے درمیان کسی فاصلہ کی حاجت نہیں۔ یا اِمالہ شدہ اَلِفْ اور کسرۂ سابقہ کے مابین دو حرف فاصل آتے ہوں اور ان میں کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً "اِنسان" یا دونوں مفتوح ہوں اور حرفِ دوم "ھاء" ہو تو اس میں خِفاء پایا جاتا ہے اور "یائے" سابقہ یا تو حرفِ اَلِفْ کے ساتھ ملی ہوگی جیسے اَلْحَیَاۃ اور "اَلْاَیَامٰی" میں، اور یا "اَلِفْ" کو "ی" سے دو حرفوں کے ساتھ جُدا کیا ہوگا اور اُن دو حرفوں میں سے ایک "ھا" ہوگا۔ جیسے "یَدَاھَا" اور کسرہ جو اَلِفْ کے بعد آتا ہے اس میں اِس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی، جیسا بھی ہو وہی مُعتبر مانا جائے گا۔ کسرۂ لازمی کی مثال ہے "عَابِدٌ" اور کسرۂ عارضی کی مثال "مِنَ النَّاسِ" اور "فِي النَّارِ" ہے۔ اور بعد میں آنے والی "یے" کی مثال ہے "بَایِع" اور کسرۂ مُقدّر کی مثال "خَافَ" ہے جو دراصل "خَوِفَ" تھا۔ یا یائے مقدِّرہ کی مثالیں "یَخْشٰی"، "اَلْھُدٰی"، "اَتٰی" اور "الثَّرٰی" ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں اَلِفْ اس یائے متحرّک سے بدل کر آیا ہے جس کا ماقبل مفتوح تھا اور کلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال "طَابَ"، "جَاءَ"، "شَاءَ" اور "زَادَ" وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ اِن کلمات میں کلمۂ فَا (اوّل کلمہ) پر کسرہ آجاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں) اور یہی حالت عارضی "یے" کی بھی ہے جیسے تَلَا اور غَزَا" کہ اِن کلمات کا اَلِفْ واؤ سے بدل کر آیا ہے، اور اس کا اِمالہ محض اِس وجہ سے ہوا کہ یہ تُلِیَ اور غُزِیَ (مجہول ہونے) کی حالت میں "یے" سے بدل جاتا ہے اور "اِمالہ بوجہ اِمالہ" کی مثال کسائی کا "اِنَّا لِلّٰہِ" میں نون کے بعد والے اَلِفْ کو اِمالہ کے ساتھ پڑھنا ہے،

کیونکہ اس کے بعد " اَللّٰہُ " کے اَلِف میں بھی اِمالہ ہوا ہے۔ اور " اِنَّآ اِلَیْہِ " میں امالہ نہیں کیا گیا اس لئے کہ اس کے بعد کوئی دوسرا اَلِف ممال (امالہ کردہ شدہ الف) موجود نہیں تھا اور "الضُّحٰی، اَلْقُوٰی، ضُحٰھَا اور تَلٰھَا وغیرہ کا اِمالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ اور جو اِمالہ بہ باعثِ مشابہت ہوتا ہے اُس کی مثال اَلْحُسْنٰی کے اَلِف تانیث اور مُوْسٰی اور عِیْسٰی کے اَلِفوں کی ہے، ان میں اَلْھُدٰی سے مشابہت کی وجہ سے اِمالہ کر دیا جاتا ہے۔

کثرتِ استعمال کے سبب سے اِمالہ کرنے کی مثال " اَلنَّاس " کا ہر سہ حالتوں[۱] میں امالہ کرنا ہے اور اس کو " النہج " کے مصنف نے بیان کیا ہے اِسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے لئے اِمالہ کرنے کی مثال فواتح کا اِمالہ ہے جیسا کہ سیبویہؒ نے کہا ہے کہ حروفِ معجم مثلاً " تَا " اور " یَا " کا اِس وجہ سے اِمالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہیں نہ یہ کہ مَا اور لَا وغیرہ کی طرح خود ہی حُروف ہوں +

اِمالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہیں۔ پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چار وجہیں بھی در اصل دو ہی رہ جاتی ہیں؛ ایک مناسبت اور دوم اِشعار[۲] مناسبت کی صرف ایک ہی قسم ہے اور یہ اس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب کے پائے جانے کی علّت سے اَلِف کا اِمالہ ہوتا ہے یا اُس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے اِمالہ کی موجودگی کے باعث پھر اِمالہ کیا جاتا ہے۔ گویا قاریوں نے یہ بات مدِ نظر رکھی ہے کہ جس حرف کا اِمالہ سابقہ اِمالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے اس کا بھی اسی طرح سے تلفّظ کیا جائے گا جس طرح اِمالہ شدہ حرف کا تلفّظ کیا جاتا ہے۔

اِشعار کی تین قسمیں ہیں:

اوّل " اشعار بالاصل "۔ دوم۔ اُس شئے کے ساتھ اِشعار کرنا جو بعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے اور سوم اُس مشابہت سے جو اصل کو بتاتی ہے، اِشعار کرنا۔

اِمالہ کا فائدہ یہ ہے کہ تلفّظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبر) کے ساتھ اوپر کو اُٹھتی ہے اور اِمالہ کے باعث نیچے کی طرف پھسلتی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ زبان کو اوپر اُٹھانے کی نسبت اس کے نیچے کی طرف مائل کر لانے میں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت اِرتفاع

---

[۱] یعنی حالتِ نصب، رفع اور جر۔ ۱۲

[۲] خبر دینا۔ ۱۲

لسان کی حرکت سے بہت ہلکی اور آرام دہ اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے اِمالہ کی قرأت کو اچھا سمجھا ہے۔ لیکن جن قاریوں نے فتح پر زور دیا ہے انھوں نے اِس بات کی رعایت کی ہے کہ فتحہ زیادہ مُستحکم اور اصل ہے۔

ابن کثیر کے سوا اِمالہ کی قرأت مشہور دسُّں قاریوں نے پڑھی ہے اور ابن کثیر رح نے تمام قرآن میں کہیں بھی اِمالہ نہیں کیا، جن حروف کا اِمالہ کیا جاتا ہے اُن کو بالاستیعاب ذکر کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے لہٰذا اِس کے واسطے فنِ قرأت کی کتابوں اور خاص کر اِس موضوع پر لکھی ہوئی مستقل کتابوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر اِمالہ کے اتنے مواقع درج کر دیتے ہیں جن سے ایک قاعدۂ کلّیہ معلوم ہو جائے اور وہ مواقع بھی ضابطہ کے تحت داخل ہو سکیں۔

حمزہ، کسائی اور خلف اِن تینوں قاریوں نے ہر ایسے اَلِف کو جو "یے" سے بدل کر جہاں بھی قرآن میں آیا ہے خواہ اِسم میں یا فعل میں برابر اُسے اِمالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے، مثلاً ھُدٰی، ھَوٰی، فَتٰی، عَمٰی، زِنٰی، اَتٰی، اَبٰی، سَعٰی، یَخْشٰی، یَرْضٰی، اِجْتَبٰی، اِشْتَرٰی، مَثْوٰی، مَاْوٰی، اَدْنٰی اور اَزْکٰی وغیرہ۔

اور ہر ایک ایسے تانیث کے اَلِف کو جو "فُعْلٰی" کے اوزان پر حرفِ فَا کی تینوں حرکتوں کے ساتھ آیا ہو، مثلاً طُوبٰی، بُشْرٰی، قُصْوٰی، قُرْبٰی، اُنْثٰی، دُنْیَا، اِحْدٰی، ذِکْرٰی، سِیْمَا، ضِیْزٰی، مَوْتٰی، مَرْضٰی، سَلْوٰی اور تَقْوٰی پھر اِسی کے بعد مُوْسٰی، عِیْسٰی اور یَحْیٰی۔

اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فُعَالٰی (بالضّم اور بالفتح) کے وزن پر آیا ہے جیسے سُکَارٰی، کُسَالٰی، اُسَارٰی، یَتَامٰی، نَصَارٰی اور اَیَامٰی۔

اور ہر ایسے لفظ کو جو مصحف میں "یے" کے ساتھ لکھا گیا ہے جیسے بَلٰی، مَتٰی، یَا اَسَفٰی، یَا وَیْلَتٰی اور یَا حَسْرَتٰی اور اَنّٰی جو استفہام کے لئے آیا ہے اِن سب کلمات کو بھی اِمالہ کے ساتھ پڑھا ہے، مگر حَتّٰی، اِلٰی، عَلٰی، لَدٰی اور مَا زَکٰی کو باوجود اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ بالا کلمات کے ہم جنس اور ہم شکل ہیں مستثنیٰ قرار دیا ہے اور ان الفاظ کا کسی حالت میں اِمالہ نہیں کیا ہے۔

اسی طرح ناقص واوی کے ان کلمات کا بھی اِمالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہو اور وہ الفاظ یہ ہیں اَلرِّبٰوا جس جگہ بھی واقع ہوا ہو، اَلضُّحٰی جس طرح پر بھی آیا ہو اور اَلْقُوٰی اور اَلْعُلٰی۔

اور گیارہ سُورتوں کی آیتوں کے سِرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں اُن کو بھی (وقف) اِمالہ کے ساتھ پڑھا ہے، وہ سُورتیں حسب ذیل ہیں:
طٰہٰ، اَلنَّجم، سَأل، القیامۃ، النَّازِعات، عَبَسَ، اَلاَعلیٰ، اَلشَّمس، اَللَّیل، الضُّحیٰ، اور اَلعَلَق اور انہی سُورتوں پر اِمالہ کرنے میں ابوعمرو اور ورش نے بھی موافقت کی ہے۔
نیز ابوعمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو اِمالہ کے ساتھ پڑھا ہے جس میں "را" (رے) کے بعد اَلِف واقع ہوا ہو، خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے ذِکریٰ، بُشریٰ، اَسریٰ، اَدَارٰہُ، اِشتَریٰ، اَلقُریٰ، نصَاریٰ، اُسَاریٰ اور سُکَاریٰ۔ اور فعلیٰ کے اَلِفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں اُس نے برابر اِمالہ کرنے میں موافقت کی ہے۔
اور ابوعمرو اور کسائی نے ہر ایک ایسے اَلِف کا اِمالہ کیا ہے، جس کے بعد مجرور "رے" طرف (کنارۂ کلمہ) میں پڑی ہو مثلاً اَلدَّار، اَلنَّار، اَلقَهَّار، اَلغَفَّار، اَلنَّهَار، اَلدِّیَار، اَلکُفَّار، اَلاِبکَار، بِقِنطَار، اَبصَارِهِم، اَدبَارِهَا، اَشعَارِهَا اور حِمَار اور انھوں نے اُس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ اَلِف اصلی ہے یا زائد۔
حمزہ نے دس فعلوں میں فعل ماضی کے عینِ کلمہ کا اِمالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:
زَادَ، شَاءَ، جَاءَ، خَابَ، رَانَ، خَافَ، زَاغَ، طَابَ، ضَاقَ اور حَاقَ۔ خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں۔
کسائی نے اس مجموعہ (فجثت زینب لذود شمس) کے پندرہ حرفوں میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی تائے تانیث (ۃ) اور اس کے ماقبل دونوں کا اِمالہ وقفِ مطلق کے طریقے پر کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہ ہیں: (ف) خَلِیفَۃ اور رَافَۃ (ج) وَلِیجَۃ اور لُجَّۃ۔ (ث) ثَلاثَۃ اور خَبِیثَۃ۔ (ت) بَغتَۃ اور مَیتَۃ۔ (ز) بَارِزَۃ اور اَعِزَّۃ۔ (ی) خَشیَۃ اور شِیَۃ (ن) سُنَّۃ اور جَنَّۃ۔ (ب) حَبَّۃ اور تَوبَۃ۔ (ل) لَیلَۃ اور ثُلَّۃ۔ (ذ) لَذَّۃ اور مَوقُوذَۃ (و) قَسوَۃ اور مَروَۃ۔ (د) بَلدَۃ اور عِدَّۃ۔ (ش) فَاحِشَۃ اور عِیشَۃ۔ (م) رَحمَۃ نِعمَۃ۔ (س) خَامِسَۃ اور خَمسَۃ۔ اور وہ دس حرفوں کے بعد مطلقاً مفتوح پڑھتا ہے جو یہ ہیں: جَاعَ اور حروفِ استعلاء، قظا، خص، ضغط اور باقی چار حرف (منجملہ حروف تہجّی کے) جو "اکھر" ہیں۔ اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یائے ساکن یا وہ کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اِس کا بھی اِمالہ کیا جائے گا، ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے۔

اور وہ حروف جن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل ہے۔ نیز کوئی ایسا قاعدۂ کلیّہ نہیں جو اُن کو یکجا اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فنّ قرآت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہیئے۔

سُورتوں کے فواتح کے متعلّق معلوم ہونا چاہیئے کہ حمزہ، کسائی، خلف، ابوعمرو، ابنِ عامر اور ابوبکر نے پانچوں سُورتوں میں الٓرٰ کو اِمالہ کے ساتھ پڑھا ہے اور ورش نے اس کی قرأت بَین بَین کے انداز پر کی ہے سُورۂ مَریم کے شروع کی آیت اور طٰہٰ میں ابوعمرو، کسائی اور ابوبکر نے "ھا"، "ی" پر اِمالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے سورۂ مریم کو ترک کر کے محض ایک طٰہٰ کی "ہ" پر اِمالہ کیا ہے سُورۂ مَریم کے آغاز کی "یے" پر بھی وہی لوگ اِمالہ کرتے ہیں جنھوں نے "الٓرٰ" پر اِمالہ کیا ہے۔ مگر ابوعمرو (اُس کے مشہور قول کی رُو سے) اُس پر امالہ نہیں کرتا۔ یٰسٓ پر وقفِ اِمالہ تین پہلے قاریوں (حمزہ، کسائی اور خلف) اور ابوبکر نے کہا ہے اور اِنہی چاروں نے طٰہٰ، طٰسٓمٓ اور طٰسٓ کی "ط" اور ساتوں حٰمٓ کی سُورتوں میں حرف "ح" پر بھی وقفِ اِمالہ کیا ہے۔ پھر ابن ذکوان نے بھی حرفِ "حاء" کے بارے میں ان سے موافقت کی ہے۔

خاتمہ

بہت سے علماء نے حدیث "نَزَلَ الْقُرْاٰنُ بِالتَّفْخِيْمِ"[1] کو مدِنظر رکھ کر اِمالہ کو ناپسند کیا ہے۔ ان علماء کے اِس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے:

اوّل: یہ کہ بے شک قرآن کا نزول تفخیم ہی پر ہوا تھا مگر بعد میں اِمالہ کی بھی اجازت دے دی گئی۔

دوم: اِس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ قرآن مَردوں کی قرأت سے پڑھا جائے گا اور عورتوں کی طرح اُس کی قرأت پست لہجے میں نہ کی جائے گی۔

سوم: اس حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور اُن سے دُرشتی کرنے کے لئے نازل ہوا ہے۔

کتاب جمالُ القراء کے مؤلف نے کہا ہے "حدیث کی تفسیر میں اِس قول کا پیش کرنا عقل سے بعید بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول، رحمت اور رآفت کے ساتھ بھی ہوا ہے۔

---

[1] قرآن تفخیم کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ ۱۲

چہارم اس کے یہ معنی ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تبجیل کے ساتھ ہوا ہے۔ یعنی حدیثِ نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کا احترام اور اس کی تعظیم کرو اور گویا اس طرح رسول اللہ صلعم نے قرآن کی عظمت شناسی قدر کرنے کی ترغیب دلائی ہے۔

پنجم: تفخیم سے یہ مراد ہے کہ وسط کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور اُن کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے کہ حرکت ضمہ و کسرہ ان کلمات میں بہت کچھ اشباع اور افخام کر دے گی۔

الدانی کا قول ہے "ابن عباس رضؓ سے بھی اس کی تفسیر اسی طرح وارد ہے"

پھر وہ کہتا ہے کہ ہم سے ابن خاقان نے بیان کیا، ان سے احمد بن محمد نے بیان کیا ان سے علی بن عبد العزیز نے بیان کیا، ان سے قاسم نے بیان کیا کہ میں نے کسائی سے سُنا اور کسائی بواسطہ سلیمان حضرت زُہری رح سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا حضرت ابن عباس رضؓ فرماتے تھے "قرآن کا نزول تثقیل (ثقلِ تلفظ) اور تفخیم کے ساتھ ہوا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلْجُمُعَۃ" اور اسی طرح دیگر الفاظ جن میں ثقالت پائی جاتی ہے"

پھر الدانی نے حاکم کی وہ حدیث بھی درج کی ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابت رضؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ "قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے"

محمد بن مقاتل اِسی حدیث کا ایک راوی کہتا ہے "میں نے عمار سے سُنا وہ کہتے تھے: "عُذُرًا اَوْ نُذُرًا" اور "اَلصَّدَفَيْنِ" یعنی اِن الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دے کر"

الدانی کا بیان ہے کہ اِس کی تائید ابو عبید رح کے اِس قول سے بھی ہوتی ہے کہ "اہلِ حجاز تمام کلام کو تفخیم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف "عَشَرَۃ" ہے کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہلِ نجد یوں تو گفتگو میں تفخیم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اِس لفظ کی وہ تفخیم کرتے ہیں اور اس کو "عَشِرَۃ" (کسرہ کے ساتھ) بولتے ہیں" الدانی کہتا ہے "لہٰذا مذکورہ بالا حدیث کی تعبیر میں اِس طریقہ کا خیال رکھنا اَولیٰ (بہتر) ہے"

اکتیسویں نوع[۳۱]

اِدغام، اِظہار، اِخفاء اور اِقلاب

اِس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔

اِدغام۔ دو حرفوں کو تشدید دے کر ایک حرف کی طرح تلفظ کرنے کا نام ہے۔ جس طرح "اَلثَّانِیْ"۔ اِس کی دو قسمیں ہیں، کبیر اور صغیر۔

اِدغام کبیر وہ ہے جس کے دونوں حرفوں میں سے پہلا حرف متحرک ہو، خواہ وہ دونوں حرف ہم مثل ہوں یا ہمجنس ہوں یا ایک دوسرے کے قریب المخرج۔ اِس کا نام کبیر اس واسطے رکھاہے کہ یہ بہ کثرت واقع ہوتاہے کیونکہ حرف پر حرکت سکون کی بہ نسبت زیادہ آتی ہے۔ نیز اِس کے نام کے بارے میں یہ بھی کہاگیاہے کہ —— "چونکہ وہ اِدغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنانے میں اثر انداز ہوتاہے لہٰذا اس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے، اسی لئے اس کو کبیر کہتے ہیں اور یہ بھی کہاگیاہے کہ اس کی دُشواری[۱] اور اُس کے مثلین، جنسین اور متقاربین کی انواع پر شامل ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھاگیاہے۔

ان دس مشہور قاریوں میں سے جن کی طرف اس اِدغام کی نسبت مشہور ہے، ابوعمرو بن العلاء ہیں۔ نیز ان دس اماموں کے علاوہ بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری رح، اعمش رح اور ابن محیصن وغیرہم کی طرف اِس اِدغام کو قرأت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ اِدغام تخفیف کی وجہ سے کیا جاتاہے۔

بہت سے صاحبِ تصنیف قاریوں نے اِس اِدغام کا بالکل ذکر ہی نہیں کیاہے۔ مثلاً ابوعبید نے اپنی کتاب میں، مجاہد نے اپنے مُسبعہ میں، مکی نے اپنے تبصرہ میں، طلمنکی نے اپنی کتاب روضہ میں، ابن سفیان نے ہادی میں، ابن شریح نے کافی میں اور مہدوی نے اپنی کتاب ہدایہ میں اور ان کے علاوہ دیگر قاریوں نے بھی اپنی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں کیاہے۔

---

[۱] صعوبت ۱۲

کتاب تقریب النشر میں بیان کیا گیا ہے "متماثلین سے ہم ایسے دو حرف مُراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوتے ہیں۔ متجانسین سے ایسے دو حرف مُراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جُداگانہ ہوتے ہیں۔ اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج اور صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوتے ہیں"

متماثلین میں سے مُدغم ہونے والے حروف سترہ ہیں:

ب، ت، ث، ح، ر، س، ع، غ، ف، ق، ک، ل، م، ن، و، ہ اور یے۔

اِن کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

اَلْکِتَابَ بِالْحَقِّ، اَلْمَوْتِ تَحْبِسُوْنَهُمَا، حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ، اَلنِّکَاحِ حَتّٰی، شَهْرُ رَمَضَانَ، اَلنَّاسَ سُکَارٰی، یَشْفَعُ عِنْدَهٗ، یَبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ، اُخْتُلِفَ فِیْهِ، اَفَاقَ قَالَ، اِنَّكَ كُنْتَ، لَا قِبَلَ لَهُمْ، اَلرَّحِیْمِ مٰلِكِ، نَحْنُ نُسَبِّحُ، فَهُوَ وَلِیُّهُمْ، فِیْهِ هُدًی اور یَاْتِیَ یَوْمٌ۔

اِس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متماثل حرف جو رسمُ الخط (لکھائی) میں باہم ملتے ہوئے ہوں پاس پاس ہوں، اِسی لئے قولہ تعالےٰ "اَنَا نَذِیْرٌ" میں الِف کے بیچ میں آجانے کی وجہ سے اِدغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ دونوں حروف دو الگ الگ کلموں کے ہوں کیونکہ اگر ایک ہی کلمے کے اندر ہوں گے تو ان کا اِدغام نہ کیا جائے گا۔ مگر صرف دو کلمے اِس شرط سے مستثنیٰ ہیں: اوّل "مَنَاسِكَكُمْ" سورۃ البقرہ میں، اور دوم "مَا سَلَكَكُمْ" سورۃ المدثر میں، کہ اِن میں اِدغام ہوتا ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی "ت" نہ ہو کیوں کہ اس حالت میں اُس کا اِدغام نہ ہوگا، مثلاً "کُنْتُ تُرَابًا" اور "اَفَاَنْتَ تُسْمِعُ" اور نہ وہ پہلا حرف مشدّد ہونا چاہیئے کیوں کہ اس صورت میں بھی اِدغام نہ ہوگا، جیسے "مَسَّ سَقَرَ" اور "رَبِّ بِمَا" اور نہ اُسے منوّن (تنوین والا) ہونا چاہئے، جیسے "غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ"۔

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم اِدغام ہوتا ہے وہ سولہ[16] ہیں، اور اُن کا مجموعہ "رض سنشد حجتک بذال قثم" ہے۔ ان کے اِدغام کی شرطیں یہ ہیں کہ، حرفِ اوّل "اَشَدَّ ذِکْرًا" کی طرح مشدّد نہ ہو۔ اور "فِیْ ظُلُمٰتٍ ثَلٰثٍ" کی طرح منوّن (تنوین والا) نہ ہو، اور ضمیر کی "تے" نہ ہو، جیسے "خَلَقْتَ طِیْنًا"۔

حُروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہو سکتی ہیں:

نمبر شمار	مُدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	یُعَذِّبُ مَن یَّشَآءُ	صرف اسی ایک حرف کا ادغام ہوتا ہے
۲	ت (ان دس حرفوں کے ساتھ مدغم ہوتی ہے)	ث	اَلْبَیِّنٰتِ ثُمَّ	
		ج	الصّٰلِحٰتِ جَنّٰتٍ	
		ذ	السَّیِّئٰتِ ذٰلِکَ	
		ز	اَلْجَنَّةِ زُمَرًا	
		س	اَلصّٰلِحٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ	مگر "وَلَمْ یُؤْتَ سَعَةً" میں جزم اور خفت فتحہ کی وجہ سے ادغام نہیں ہوا۔
		ش	بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ	
		ص	وَالْمَلٰٓئِکَةُ صَفًّا	
		ض	وَالْعٰدِیٰتِ ضَبْحًا	
		ط	اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَیِ النَّهَارِ	
		اور ظ	اَلْمَلٰٓئِکَةُ ظَالِمِیْ	
۳	ث (پانچ حرفوں میں مدغم ہوتی ہے)	ت	حَیْثُ تُؤْمَرُوْنَ	
		ذ	وَالْحَرْثِ ذٰلِکَ	
		س	وَوَرِثَ سُلَیْمٰنُ	
		ش	حَیْثُ شِئْتُمْ	
		اور ض	حَدِیْثُ ضَیْفِ	
۴	ج (اس کو دو حرفوں میں مدغم کیا جاتا ہے)	ش	اَخْرَجَ شَطْئَهٗ	
		اور ت	ذِی الْمَعَارِجِ تَعْرُجُ	
۵	ح	ع	زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ	صرف ایک ہی حرف میں ادغام کی جاتی ہے۔
۶	د (اس کو دس حروف	ت	فِی الْمَسٰجِدِ تِلْکَ (۱)	اور دال مفتوحہ کا ادغام
			بَعْدَ تَوْکِیْدِهَا (۲)	حرف "ت" میں ہوتا ہے

	میں مدغم کیا جاتا ہے)	ث	یُرِیدُ ثَوَابَ الدُّنیَا۔	کیوں کہ اس میں تجنس ہونے کی قوت ہے۔
		ج	دَاوٗدُ جَالُوتَ۔	
		ذ	اَلْقَلَائِدَ ذٰلِكَ۔	
		ز	یَکَادُ زَیتُهَا یُضِیٓءُ۔	
		س	اَلْاَصْفَادِ سَرَابِیلُهُمْ۔	
		ش	وَشَهِدَ شَاهِدٌ۔	
		ص	نَفْقِدُ صُوَاعَ۔	
		ض	مِنْ بَعْدِ ضَرَّآءَ۔	
		ظ	یُرِیدُ ظُلْمًا۔	
۷	ذ	س	فَاتَّخَذَ سَبِیلَهٗ۔	
		ص	مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً۔	
۸	ر	ل	هُنَّ اَطْهَرُ لَکُمْ۔ اَلْمَصِیرُ لَا یُکَلِّفُ۔ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ۔	لیکن اگر بدلے "ر" کو فتحہ دیا جائے اور اس کا ماقبل ساکن ہو تو پھر اُس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً
۹	س	ز	وَاِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ۔	
		ش	الرَّاْسُ شَیْبًا۔	"وَالْحَمِیرَ لِتَرْکَبُوهَا"
۱۰	ش	س	ذِی الْعَرْشِ سَبِیلًا۔	محض اسی ایک مثال میں
۱۱	ض	ش	لِبَعْضِ شَاْنِهِمْ۔	محض اسی ایک مثال میں۔
۱۲	ق	ك	یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَآءُ خَلَقَکُمْ۔	اسی وقت جبکہ اس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو۔ اسی طرح جبکہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور ق کے بعد میم ہو۔
۱۳	ك	ق	رُسُلُ رَبِّكَ قَالَ	مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل

			نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ۔	کا حرف متحرک ہو اور اگر ك کا ماقبل ساکن ہوگا تو پھر ادغام نہیں ہوتا۔ مثلاً "وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا"
۱۴	ل	ر	رُسُلُ رَبِّكَ۔	اگر ماقبل (ل) متحرک ہو اور اگر ماقبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسور یا مضموم ہونا چاہئے تب ادغام ہوگا مثلاً لَقَوْلُ رَسُوْلٍ اور اِلٰی سَبِيْلِ رَبِّكَ لیکن لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا مثلاً فَيَقُوْلَ رَبِّ، مگر قَالَ کا لام مستثنیٰ ہے کہ وہ جس جگہ بھی آئے مدغم ہوگا جیسے قَالَ رَبِّ اور قَالَ رَجُلَانِ
۱۵	م (یہ حرف (ب) کے قریب ساکن ہوتا ہے)	ب	"بِاَعْلَمَ بِالشَّاكِرِيْنَ" "يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ" اور "مَرْيَمَ بُهْتَانًا"	(مگر صرف اُس وقت جبکہ اس کا ماقبل متحرک ہو) اور پھر یہ غنّہ کے ساتھ مخفی پڑھا جاتا ہے۔ ابن الجزری نے اِس کا ذکر ادغام کی انواع میں کیا ہے اور اِس بارے میں اُس نے بعض

				متقدمین کی پیروی کی ہے اور پھر اپنی کتاب النشر میں لکھا ہے کہ یہ ادغام درست نہیں، لہٰذا اگر میم کا ماقبل ساکن ہوگا تو اسے ظاہر کریں گے، مثلاً "اِبْرَاهِيْمُ بَنِيْهِ" لیکن اگر وہ ساکن ہو تو پھر ان دونوں حروف کے قریب اس کا اظہار کیا جائے گا، جیسے "يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ" "أَنْ تَكُوْنَ لَهُمْ" اور "نَحْنُ" کا نون بہ کثرت وارد ہونے نیز نون کی تکرار ہونے اور اس کی حرکت کے لازم ہونے اور اس کی ثقالت کی بنا پر ہر جگہ ادغام ہی کیا جائے گا، مثلاً "نَحْنُ لَهٗ" "وَمَا نَحْنُ لَكَ"
۱۶	ن (جب کہ اس کا ماقبل متحرک ہو)	ر ل	تَأَذَّنَ رَبُّكَ - لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ -	

تنبیہ

دو باتیں یاد رکھنی بہت ضروری ہیں؛ اوّل یہ کہ ابوعمرو، حمزہ اور یعقوب نے چند مخصوص حروف میں باہم موافقت کی ہے اور ان تمام حروف کو ابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں "النشر" اور "التقریب" میں بالاستیعاب بیان کردیا ہے اور دوسری بات یہ کہ ائمہ عشرہ نے یوں تو "مَالَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلٰى يُوْسُفَ" کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں ان کا اختلاف

ہے۔ ابو جعفر نے اِس کی قرأت بلا کسی اشارے کے ادغام محض کے ساتھ کی ہے لیکن باقی ائمہ نحو نے اشارہ کے ساتھ "رَوم" اور "اشمام" کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے۔

ضابطہ (قاعدۂ کلیّہ)

ابن الجزری کا بیان ہے کہ "ابو عمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا ادغام کیا ہے اگر ان میں ایک سورت کا دوسری سورت کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کر لیا جائے تو ان کی کل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے اور یہ اس صورت میں جب کہ سُورۃ القدر کا آخری حصّہ سُورۃ البیّنۃ میں داخل کیا جائے اور اگر دوسری سورت کے آغاز میں بسم اللہ پڑھی جائے اور پہلی سُورت کے آخر کو اُس کی بسم اللہ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ ادغام ہو جائیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سورۃ الرّعد کا آخر سُورۂ ابراہیم کے آغاز میں، اور سورۂ ابراہیم کا آخر سورۃ الحجر کے آغاز میں داخل ہو گا اور اگر فصل کر کے محض سکتہ کو استعمال کریں اور بسم اللہ نہ پڑھیں تو ایک ہزار تین سو تین ہی ادغام رہ جائیں گے۔

ادغامِ صغیر اس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اس ادغام کی تین قسمیں ہیں: واجب، ممتنع اور جائز۔ جس ادغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز کہلاتا ہے کیونکہ اس کے بارے میں قاریوں کا اختلاف ہے۔

جائز ادغامِ صغیر کی بھی ۲ دو قسمیں ہیں:

قسم اوّل کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں ادغام۔ اِس کا انحصار "اِذْ، قَدْ، تاء تانیث، ھل اور بل" کے الفاظ میں ہے۔

اِذْ کے ادغام اور اظہار میں چھ حرفوں کے نزدیک آنے پر اختلاف کیا گیا ہے:-

(۱) ت - اِذْ تَبَرَّأَ۔
(۲) ج - اِذْ جَعَلَ۔
(۳) د - اِذْ دَخَلْتَ۔
(۴) ز - اِذْ زَاغَتْ۔
(۵) س - اِذْ سَمِعْتُمُوْہُ۔
(۶) ص - اِذْ صَرَفْنَا۔

قَدْ کے ادغام اور اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے قریب آنے پر ہوا ہے:-

(۱) ج - وَلَقَدْ جَاءَکُمْ۔
(۲) ذ - وَلَقَدْ ذَرَأْنَا۔
(۳) ز - وَلَقَدْ زَیَّنَّا۔
(۴) س - قَدْ سَأَلَهَا۔
(۵) ش - قَدْ شَغَفَهَا۔
(۶) ص - وَلَقَدْ صَرَّفْنَا۔

(۷) ض۔ فَقَدْ ضَلُّوْا۔ (۸) ظ۔ فَقَدْ ظَلَمَ۔

تائے تانیث میں چھ حرفوں کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے:

(۱) ث۔ بَعِدَتْ ثَمُوْدُ۔ (۴) س۔ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ۔

(۲) ج۔ نَضِجَتْ جُلُوْدُھُمْ۔ (۵) ص۔ لَھُدِّمَتْ صَوَامِعُ۔

(۳) ز۔ خَبَتْ زِدْنَاھُمْ۔ (۶) ظ۔ کَانَتْ ظَالِمَۃً۔

ھَلْ اور بَلْ کے لام کا ادغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ حرفوں کے قریب واقع ہونے وقت اختلاف ہے۔

اُن میں سے یہ پانچ حرف لفظ بَلْ کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۱) ز۔ بَلْ زُیِّنَ۔ (۴) ط۔ بَلْ طَبَعَ۔

(۲) س۔ بَلْ سَوَّلَتْ۔ (۵) ظ۔ بَلْ ظَنَنْتُمْ۔

(۳) ض۔ بَلْ ضَلُّوْا۔

اور لفظ ھَلْ حرف "ث" کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے "ھَلْ ثُوِّبَ" اور "ت" اور "ن" میں وہ دونوں مشترک ہیں جیسے "ھَلْ تَنْقِمُوْنَ" "بَلْ تَاْتِیْھِمْ" "ھَلْ نَحْنُ" "بَلْ نَتَّبِعُ"۔

اور دوسری قسم ایسے حروف کا ادغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں:

(۱) جو ذیل کی مثالوں میں "ف" کے نزدیک آیا ہے۔ "اَوْیَغْلِبْ فَسَوْفَ"، "اِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ"، "اِذْھَبْ فَمَنْ"، "فَاذْھَبْ فَاِنَّ" اور "مَنْ لَّمْ یَتُبْ فَاُولٰئِکَ"۔

(۲) یہی "ب" سورۃ البقرہ کے اندر "یُعَذِّبُ مَنْ یَّشَاءُ" میں۔

(۳) یہی "ب" سورۂ ہود کے اندر "اِرْکَبْ مَعَنَا" میں۔

(۴) یہی "ب" سورۂ سبا کے اندر "نَخْسِفْ بِھِمُ" میں۔

(۵) ساکن رے، لام کے قریب، جیسے "یَغْفِرْ لَکُمْ" اور "وَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ"۔

(۶) لامِ ساکن میں "مَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ" کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو۔

(۷) ث "یَلْھَثْ ذٰلِکَ" کے ذال میں۔

(۸) دال "مَنْ یُّرِدْ ثَوَابَ" کی "ث" میں جہاں کہیں بھی آئے۔

(۹) ذال "اتَّخَذْتُمْ" کی ت میں اور جو اسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی۔
(۱۰) سورۂ طٰہٰ میں "فَنَبَذْتُهَا" کی ت میں بھی ذال کا ادغام ہے۔
(۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا ادغام سورۂ غافر (مؤمن) اور سورۂ دخان کے اندر لفظ "عُذْتُ" میں۔
(۱۲) "لَبِثْتُمْ" اور "لَبِثْتُ" کی ث اُسی (ت) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے۔
(۱۳) ث کا ادغام ت میں سُوْرَةُ الْاَعْرَاف اور سُوْرَةُ الزُّخرف کے اندر کلمہ "اُوْرِثْتُمُوهَا" میں۔
(۱۴) دال (ملفوظی) کا ادغام ذال کے ساتھ سُورۂ مَرْیَم کے اندر "كٓهٰيٰعٓصٓ ذِكْرُ" میں۔
(۱۵) ن کا ادغام واؤ کے ساتھ "يٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ" میں۔
(۱۶) ن کا واؤ میں مدغم ہونا "نٓ وَالْقَلَمِ" کی مثال میں۔
(۱۷) سُورَةُ الشُّعَرَاء اور سُورَةُ الْقَصَص کے اول میں "طٰسٓمٓ" کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا۔

قاعدہ

ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اور ان میں کا پہلا حرف ساکن ہو، نیز وہ مثلین یا جنسین ہوں تو لغت اور قراءت دونوں کے اعتبار سے ان میں سے اوّل حرف کا دوسرے میں ادغام کر دینا واجب ہے۔

دو مماثل حرفوں کی مثالیں یہ ہیں:
"اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ" "فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ" "قَدْ دَّخَلُوْا" "اِذْهَبْ وَّقُلْ لَّهُمْ" "هُمْ مِّنْ" "عَنْ نَّفْسٍ" "يُدْرِكْكُّمْ" اور "يُوَجِّهْهُّ"۔
دو ہمجنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں:
قَالَتْ طَّائِفَةٌ، قَدْ تَّبَيَّنَ، اِذْ ظَّلَمْتُمْ، بَلْ رَّانَ، هَلْ رَّاَيْتُمْ اور قُلْ رَّبِّ۔
مگر یہ وجوبِ ادغام اس وقت ہے جب کہ دو مماثل حرفوں میں سے پہلا حرف حرفِ مد نہ ہو مثلاً قَالُوْا وَهُمْ اور اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ اور دو ہمجنس حرفوں میں سے پہلا حرف حلقی نہ ہونا چاہئے جیسے "فَاصْفَحْ عَنْهُمْ" میں ہے۔

فائدہ

بہت سے علماء نے قرآن میں ادغام کرنے کو بُرا جانا ہے اور حمزہؒ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں ادغام کی قرأت کو مکروہ سمجھتے تھے۔ اس طرح ادغام کے بارے میں تین قول ہوگئے ہیں۔

تذنیب

دونوں مذکورہ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملحق کی جاسکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی کسی حصہ میں اختلاف ہے یعنی نون ساکن اور تنوین کے احکام۔ اور ان دونوں کے چار احکام ہیں: اظہار، ادغام، اقلاب اور اخفاء۔

اظہار کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلقی کے قریب ہونے کی صورت میں ہوگا، اور حروف حلقی چھ ہیں: ہمزہ، ہاء، عین، حاء، غین اور خاء۔ ان کی مثالیں یہ ہیں: "ینأون، من اٰمن، فانھار، من ھادٍ، جرفٍ ھارٍ، انعمت، من عمل، عذابٌ، عظیمٌ، وانحر، من حکیمٍ حمیدٍ، فسینغضون، من غلٍّ، اِلٰہٍ غیرہ، والمنخنقۃ، من خیرٍ، قومٌ خصمون" بعض قاری خاء اور غین کے قریب ہونے کی صورت میں اخفاء کرتے ہیں۔

ادغام چھ حرفوں میں ہوتا ہے۔ دو حروف جن میں غنّہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے، مثلاً: "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْ" "ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ"، "مِنْ رَّبِّھِمْ"، اور "ثَمَرَۃٍ رِّزْقًا"

چار حروف جن میں غنّہ پایا جاتا ہے ان کے ساتھ بھی نون ساکن اور تنوین کا ادغام ہوتا ہے یعنی نون، میم، یے اور واؤ کے ساتھ مثلاً عَنْ نَّفْسٍ، حِطَّۃٌ نَّغْفِرْ، مِنْ مَّالٍ، مَامِنْ مَّالٍ، اور رَعْدٌ وَّبَرْقٌ یَّجْعَلُوْنَ"

اقلاب صرف ایک ہی حرف کے قریب ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور وہ حرف "ب" ہے، جیسے "اَنْبِئْھُمْ"، "مِنْ بَعْدِھِمْ" اور "صُمٌّ بُکْمٌ" کہ اس موقع پر نون اور تنوین دونوں کو خاص کر میم کے ساتھ بدل دیا جاتا ہے اور پھر وہ غنّہ کے ساتھ اخفاء کر کے پڑھی جاتی ہے۔

اخفاء باقیماندہ حروف (ہجی) کے قریب ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور بہ تفصیل ذیل ہیں:

ت، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ف، ق اور ک۔

ان کی مثالیں یہ ہیں:

"کُنْتُمْ، مِنْ بَابٍ، جَنّٰتٍ تَجْرِیْ، وَالْاُنْثٰی، مِنْ ثَمَرَۃٍ، قَوْلًا ثَقِیْلًا، اَنْجَیْنَا،

اِنْ جَعَلَ، خَلْقًا جَدِیْدًا، اَنْدَادًا، اِنْ دَعَوْا، كَاْسًا دِهَاقًا، اَنْذَرْتَهُمْ، مِنْ ذَهَبٍ، وَكِيْلًا ذُرِّيَّةً، تَنْزِيْلُ، مِنْ زَوَالٍ، صَعِيْدًا زَلَقًا، اَلْاِنْسَانُ مِنْ سُوْءٍ، رَجُلًا سَلَمًا، اَنْتَهٰ لَا اِنْ شَآءَ، غَفُوْرٌ شَكُوْرٌ، اَلْاَنْصَارِ، اِنْ صَدُّوْكُمْ، جِمَالَاتٌ صُفْرٌ، مَنْضُوْدٌ عَنْ ضَلَّ، وَكُلًّا ضَرَبْنَا، اَلْمُقَنْطَرَةِ، مِنْ طِيْنٍ، صَعِيْدًا طَيِّبًا، يَنْظُرُوْنَ، مِنْ ظَهِيْرٍ، ظِلًّا ظَلِيْلًا، فَانْفَلَقَ، مِنْ فَضْلِهٖ، خَالِدًا فِيْهَا، اِنْقَلَبُوْا، مِنْ قَرَارٍ، سَمِيْعٌ قَرِيْبٌ، اَلْمُنْكَرَ اور مِنْ كِتَابٍ كَرِيْمٍ "

اخفاء اس حالت کو کہتے ہیں جو اِدغام اور اظہار کے مابین ہوتی ہے اور اس کے ساتھ غُنّہ کا ہونا لازمی ہے ؛

بتیسویں[۳۲] نوع

مدّ اور قصر

اِس موضوع پر بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اور اس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنی سُنن میں روایت کیا ہے کہ ہم سے شہاب بن حراش نے بیان کیا اور انھوں نے کہا کہ مجھ سے مسعود بن یزید الکندی نے بیان کیا کہ ابن مسعود رضؓ ایک شخص کو قرأت سکھا رہے تھے، اس نے کہیں پڑھا "اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ" (ارسال کے ساتھ[۱]) ابن مسعودؓ نے یہ سُنکر کہا "رسول اللہ صلعم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے" اُس شخص نے دریافت کیا "پھر اے ابو عبدالرحمٰن[۲] رضؓ! رسولِ پاک نے تم کو اِس کی قرأت کس طرح سکھائی ہے؟" ابن مسعود رضؓ نے جواب دیا "رسول اللہ نے مجھے اس کی قرأت " اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِينِ " سکھائی ہے۔ لہٰذا تم اِس کو مد کے ساتھ پڑھو" یہ حدیث نہایت عمدہ اور بڑی قابلِ قدر ہے۔ اِس کو مد کے بارے میں حجّت اور نصّ قرار دے سکتے ہیں، اِس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور طبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے۔

مَدّ۔ اُس زیادتی (کششِ صورت) کا نام ہے جو صرف مدّ میں طبعی کششِ صورت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے اور طبعی کششِ صورت وہ ہے جس سے کم پر صرف مدّ ذاتی طور سے بھی ادا نہیں ہو سکتا قصر اس زیادتی کو چھوڑ کر مدِ طبعی کو علیٰ حالہٖ قائم رکھنے کا نام ہے۔

حروفِ مدّ تین ہیں:

(۱) الف مُطلقاً۔

(۲) واؤ ساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔

---

[۱] یعنی لفظ فقراء میں مدّ کے بغیر ۱۲۔

[۲] یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ کی کنیت ہے ۱۲۔

(۳) ے (ی) ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو۔
مَدّ کا سبب لفظی بھی ہوتا ہے اور معنوی بھی۔ لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔
ہمزہ حرفِ مَدّ سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔

ماقبل آنے کی مثالیں: آدَمَ، رَآى، اِيْمَان، خَاطِئِيْنَ، اُوْتُوْا اور اَلْمَوْءُدَةُ ہیں۔

بعد میں آنے والا ہمزہ اگر حرفِ مَدّ کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متّصل ہوگا مثلاً اُولٰٓئِكَ، شَآءَ اللّٰهُ، اَلسُّوْٓاٰى، مِنْ سُوْٓءٍ اور يُضِيْٓءُ۔
اور اگر یہ صورت ہوگی کہ حرفِ مَدّ ایک کلمہ کے آخر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں تو پھر وہ منفصل ہوگا جیسے بِمَآ اُنْزِلَ، يٰٓاَيُّهَا، قَالُوْٓا اٰمَنَّا، اَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ، فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اور بِهٖٓ اِلَّا الْفَاسِقِيْنَ۔
اور ہمزہ کے سبب سے مَدّ آنے کی وجہ یہ ہے کہ حرفِ مَدّ خفی ہوتا ہے اور ہمزہ دشوار اس لئے حرف خفی میں زیادتی کر دی جاتی ہے تاکہ اس کی وجہ سے دشوار حرف کو زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہو سکے۔
مَدّ ساکن کی دو قسمیں ہیں: لازمی اور عارضی۔
لازمی وہ ہوتا ہے جو اپنی دونوں حالتوں (اوّل کلمہ اور وسط کلمہ میں آنے کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا جیسے اَلضَّآلِّيْنَ، دَآبَّةٌ، الٓمّٓ اور اَتُحَآجُّوْنِّيْ۔
عارضی وہ سکون جو وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہو جاتا ہے مثلاً اَلْعِبَاد، اَلْحِسَاب، نَسْتَعِيْن، اَلرَّحِيْم اور يُوْقِنُوْنَ بہ حالتِ وقف اور فِيْهِ هُدًى، قَالَ لَهُمْ اور يَقُوْلُ رَبَّنَا بہ حالتِ ادغام۔
اور سکون کی وجہ سے مَدّ ہونے کی علت یہ ہے کہ دو ساکن حرفوں کو باہم جمع کرنے کی قدرت حاصل ہو سکے اِس بنا پر گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے۔
مَدّ کی دونوں قسموں مَدّ متّصل اور مَدّ ساکن لازم، پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدارِ مَدّ میں اختلاف ہے لیکن اِن دونوں جگھوں پر مَدّ ضرور کرتے ہیں۔ مگر دو آخری قسموں یعنی مَدّ منفصل اور مَدِّ ساکن عارضی کے مَدّ اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے مَدِّ متّصل

کے مدّ میں جمہور کا اِس بات پر اتّفاق ہے کہ اُس کو بغیر آواز کی بدنمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ کھینچیں اور کچھ قاریوں نے اس میں بھی مدّ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے زائدہ مانا ہے۔ چنانچہ حمزہ اور ورش مدِ طولے کرتے ہیں۔ عاصم ان کی نسبت سے کم مقدار مدِ صوت کرتے ہیں۔ اور اس سے کم ابن عامر، کسائی اور خلف کا مدّ ہے اور سب سے کمتر مقدار میں مدِ صوت ابوعمرو اور باقیماندہ قاریوں نے کیا ہے۔

بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں بلکہ مدّ متصل کے ہمزہ کے صرف دو مرتبے ہیں ایک طولیٰ۔ مذکورہ بالا قاریوں کا مدّ۔ اور دوسرا وسطیٰ باقیماندہ قاریوں کا مدّ جن کا نام نہیں لیا گیا اور مدّ ساکن جس کو مدّ عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل (برابر) ہوتا ہے۔ اس کی نسبت بھی جمہور کی یہی رائے ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بغیر افراط کے اس کا مدّ کرنا چاہئے۔ لبعض قاریوں نے اس میں بھی تفاوت مانا ہے۔

مدِّ منفصل کے کئی نام رکھے گئے ہیں اور وہ مع وجوہِ تسمیہ یہ ہیں:

(۱) **مَدُّ الفصل**۔ کیونکہ وہ دو کلموں کے مابین جدائی کرتا ہے۔

(۲) **مَدُّ البسط**۔ اس وجہ سے وہ دو کلموں کے مابین مبسوط ہوتا ہے۔

(۳) **مَدُّ الاعتبار**۔ اس لئے کہ اس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصوّر کئے جاتے ہیں۔

(۴) **مَدّ حرف بحرف**۔ یعنی ایک کلمہ کے موجب دوسرے کلمہ کا مدّ کرنا۔

(۵) **مَدِ جائز**۔ اس لئے کہ اس کے مدّ اور قصر میں اختلاف ہے اور اس کے مدّ کی مقدار میں اتنے مختلف اقوال آئے ہیں کہ ان سب کا احاطہ کرنا اور یاد رکھنا ناممکن ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ مدّ منفصل کے سات مرتبے ہیں:

اوّل۔ قصر یعنی عارضی مدّ کو حذف کرکے صرف ذاتِ حرفِ مدّ کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت پر باقی رکھنا اور یہ مدِ منفصل کی نوع میں خاص کر ابوجعفر، ابن کثیر اور ابوعمرو نے مانا ہے اور جمہور بھی اسی بات کے قائل ہیں۔

دوم۔ قصر سے تھوڑا سا بڑھا ہوا مدّ۔ اِس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے اور بعض قاریوں نے اِس کی مقدار ایک اور نصف الف (۱½ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابوعمرو کے نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحبِ التیسیر[۱] نے اس کو بیان کیا ہے۔

سوم۔ دوسرے مرتبہ سے کچھ بڑھ کر، اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک توسّط کا ہے۔ اس

[۱] مؤلف کتاب التیسیر ۱۲

اندازہ تین الف کے برابر ہے اور بقولِ بعض ڈھائی اور بقولِ بعض دو ہی الف کے برابر (اس اعتبار سے کہ اس کا ماقبل ڈیڑھ الف کے برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابنِ عامر اور کسائی دونوں مذکورہ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں۔ یہ بات بھی صاحبِ التیسیر ہی نے بیان کی ہے۔

چہارم۔ مرتبۂ سوم سے کچھ بڑھ کر ہے۔ اور اس کا اندازہ بہ اختلافِ اقوال چار ساڑھے تین اور تین الفوں کے برابر قرار دیا گیا ہے، مگر اس کے ماقبل کے اختلاف ساتھ، اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں (مدِ ہمزۂ متّصل و منفصل) میں مانا ہے اور مصنّفِ التیسیر نے اس کو نقل کیا ہے۔

پنجم۔ چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مدّ۔ اس کے اندازے میں بھی مختلف اقوال آئے ہیں، یعنی یہ پانچ، ساڑھے چار اور چار الفوں کے برابر ہے۔ کتابُ التیسیر کے مصنّف نے کہا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ اور ورش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں مانا ہے۔

ششم۔ یہ پانچویں مرتبہ سے بالاتر ہے ہذلی نے اس کا اندازہ (دریں حالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ چار الفوں کے برابر مانا جائے) پانچ الفوں کے مساوی قرار دیا ہے اور اس مرتبہ کو حمزہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

ہفتم۔ افراط کا مرتبہ۔ ہذلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسے مدّ پر ورش کا عمل تھا۔

ابنِ الجزری نے لکھا ہے کہ مراتبِ مدّ کے اندازہ لگانے میں الفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں ہے بلکہ یہ اندازہ محض لفظی ہے، کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر برائے نام بھی زیادتی کر دی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک پہنچ جائے گی۔

مدِّ سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے مدّ، توسّط اور قصر تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں، اور یہ تمام وجہیں اختیاری ہیں (تخییر کی ہیں)

مدّ کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کا قصد کرنا ہے اہلِ عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذّات سبب مانتے ہیں۔ لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی بہ نسبت کمزور مانا ہے۔ اس قسم کے مدّات میں سے ایک مدِّ تعظیم ہے جیسے لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ، لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ اور لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ میں، اور یہ مدّ ان قاریوں سے مروی ہے جو مدِّ منفصل میں قصر کرتے ہیں۔ اس مدّ کا نام مدِّ مبالغہ بھی ہے۔ ابنِ مہران نے کتابُ المدّات میں بیان کیا ہے کہ اس مدّ کا نام

مَدِ مبالغہ اس واسطے رکھا گیا کہ اس کی کشش کا مقصود غیر اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ مبالغہ کرنا ہے اور یہ اہلِ عرب کا ایک معروف و مشہور طریقہ ہے کہ وہ دُعا، استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہتے ہیں اُسے مَدّ کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں اور بے اصل شئے کا بھی اسی علت کی بنا پر مَدّ کیا کرتے ہیں۔"

ابن الجزری نے لکھا ہے کہ حمزہ نے اس "لَا" میں جو تبرئہ[1] کے واسطے آیا ہے، نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مدّ کیا ہے جیسے "لَا رَیْبَ فِیْهِ"، "لَا شِیَةَ فِیْهَا"، "لَا مَرَدَّ لَهٗ" اور "لَا جَرَمَ" میں۔

مبالغہ نفی کے بارے میں مَدّ کی مقدار بہت اَوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اِشباع کی حدّ تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے۔ اس بات پر ابن القصّاع نے بہت زور دیا ہے، اور کبھی مَدّ کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، لَآ اِكْرَاهَ فِی الدِّیْنِ اور لَآ اِثْمَ عَلَیْهِ میں، ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مَدّ کیا ہے جیسا کہ اس کے اصل میں ہمزہ کی وجہ سے مدّ ہوتا تھا اور اس نے معنوی سبب کو اس لئے بے کار قرار دیا کہ قوی سبب کو عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بے کار ہونا یقینی ہے۔

قاعدہ

جب مَدّ کا سبب متغیّر ہو جائے تو دو باتیں جائز ہوتی ہیں، ایک تو اصل کے لحاظ سے مَدّ کرنا اور لفظ کو دیکھتے ہوئے قصر کرنا۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا ہمزہ یا سکون۔ اور نہ اس کی کوئی پرواہ کی جائے گی کہ ہمزہ کا تغیّر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف ہوا ہے۔ اِن تغیّرات کے سوا باقی تغیّرات میں مَدّ کا قائم رکھنا اَولیٰ اور بہتر ہے کیونکہ اس کا اثر متغیّر ہو گیا ہے مثلاً هٰٓؤُلَاۤءِ اِنْ كُنْتُمْ۔ قالون اور البزّی کی قرأت میں اور جس جگہ ہمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو، وہاں قصر کرنا چاہئے۔ مثلاً "ھا" ابو عمرو کی قرأت میں۔

قاعدہ

جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہو جائیں گے اس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا

---

[1] برأت چاہنا۔ ۱۲

جائے گا اور کمزور سبب کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اور اس اصل قاعدہ پر بہت سی مثالیں متفرع ہوتی ہیں منجملہ ان کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوی سببوں کے اجتماع کی تھی، اور دوسری فرع جیسے جَآءُو اٰبَآءَهُمْ اور بِمَآ اٰی اٰیْدِیْهِمْ کہ اگر ان کو ورش کی قرأت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور توسط کبھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو ہمزہ کی وجہ سے مَد کرنا ہے۔ لیکن اگر جَآءُوا اور دَآئی "پر وقف کر دیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہوں گی جس کا سبب یہ ہے کہ ہمزہ حرفِ مَد پر مقدم ہے اور حرفِ مَد کے بعد ہمزہ ہونے کا سبب جو مَد کا متقاضی تھا وہ جاتا رہا۔

فائدہ

ابوبکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کا بیان ہے "قرآن کے مدات دس[1] وجوہ[2] پر ہوتے ہیں:

(۱) مَد الحجز۔ اور یہ مَد جائز ہے جیسے آاَنْذَرْتَهُمْ، آاَنْتَ قُلْتَ، اَاِذَا مِتْنَا اور آاُلْقِیَ الذِّکْرُ۔ کیونکہ یہاں پر دو ہمزہ کے مابین ایک رکاوٹ آگئی ہے۔ ورنہ اہلِ عرب دو ہمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا موجبِ ثقل سمجھتے ہیں۔ اور حاجز (رکاوٹ) کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اس سے واقعی رکاؤ ہو جاتا ہے۔

(۲) مَد العدل۔ ہر ایسے مشدّد حرف میں ہوتا ہے جس کے قبل کوئی مَد اور لین کا حرف ہو اور اس کا نام مَدِ لازم مشدّد بھی رکھا جاتا ہے، مثلاً "الضَّآلِّیْنَ" کیونکہ یہ مَد ایک حرکت کا معاول ہے یعنی روک ہونے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے۔

(۳) مَد التمکین۔ مثلاً اُولٰٓئِکَ اور اَلْمَلٰٓئِکَةَ۔ تمام ایسے مدات جن کے بعد ہمزہ آتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مَدِ محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے اور اس کے اپنے مخرج سے ادا کئے جانے میں آسانی حاصل ہو۔

(۴) مَد لبسط۔ اس کو مَد الفصل بھی کہتے ہیں جیسے "بِمَآ اُنْزِلَ" میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مَد دو متّصل کلموں میں پھیلتا ہے۔

(۵) مَدِ رَوم۔ جیسے "هٰٓاَنْتُمْ" میں کہ یہاں اَنْتُمْ کے ہمزہ کا رَوم کرتے ہیں اور اسے مخفی یا بالکل ترک نہیں کرتے، بلکہ اُسے نرمی سے ادا کرتے ہوئے اس کی جانب اشارہ کر دیتے ہیں اور یہ مَد اُس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو "هٰٓاَنْتُمْ" پر ہمزہ منفصل کے اعتبار

سے مدّ نہیں کرتا۔ اور مدّ روم کی مقدار ڈیڑھ اَلِف کے برابر ہے۔

(۶) **مدّ الفرق**۔ جیسے "آلْآنَ" میں، کہ اِس مدّ کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے اَلِف کے برابر ہے۔ پھر اگر الِفِ مدّ کے مابین کوئی حرف مشدّد ہو تو ایک اور اَلِفْ زیادہ کر دیا جائے گا تاکہ اس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے، مثلاً "آلذَّ اکَرَیْنَ اللہَ" میں۔

(۷) **مدّ البنیہ**۔ جیسے ماۤء، دُعاۤء اور زکَرِیّاۤء میں کیونکہ یہاں اسم مدّ پر مبنی ہے تاکہ اس میں اور اسمِ مقصور میں فرق معلوم ہو سکے۔

(۸) **مدّ المبالغہ** جیسے "لَآاِلٰہَ اِلَّا اللہُ" میں۔

(۹) **مدّ البدل** من الہمزہ جیسے آدمُ، آخَرَ، آمَنَ میں اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے۔

(۱۰) **مدّ الاصل** (اصل مدّ) جو افعال ممدودہ میں آتا ہے، جیسے "جاۤءَ، شاۤءَ" اور اس مدّ اور مدّ البنیہ میں یہ فرق ہے کہ وہ اسماء مقصور و ممدود کے مابین فرقِ امتیازی کی غرض سے مدّ پر مبنی ہوئے ہیں اور افعال ممدودہ کے مدّ اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں"۔

تینتیسویں نوع

تخفیفِ ہمزہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں اعتبار سے ہمزہ نہایت ثقیل اور دشواری سے اَدا ہونے والا حرف ہے اِس لئے اہلِ عرب نے اُس کے اَدا کرنے اور زبان سے اُس کے تلفظ کرنے میں طرح طرح تخفیف سے کام لیا ہے۔ یُوں تو تمام اہلِ عرب تخفیفِ ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور اہلِ حجاز کو اس کی بے حد تخفیف مدِ نظر تھی۔ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہلِ حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں، مثلاً ابن کثیرؒ کی قرأت ابن فلیح کی روایت سے اور نافع کی قرأت ورش کی روایت سے اور ابو عمرو کی قرأت کہ اِن قرأتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں۔

ابن عدی نے موسیٰ بن عبید کے طریق پر بواسطۂ نافع حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "نہ رسول اللہ صلعم نے ہمزہ کو اَدا کیا اور نہ ابوبکرؓ اور عمرؓ نے، اور نہ خلفاءؓ نے۔ اِس کے سوا کچھ نہیں کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاء کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے۔"

ابو شامہؒ نے کہا ہے کہ "اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا اور موسیٰ بن عبیدۃ الزبدی فنِ حدیث کے ناقدوں کے نزدیک ضعیف ہے۔"

میں کہتا ہوں "اور اِسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں، جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطۂ ابی الاسود الدولی حضرت ابوذرؓ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا، ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا "یا نبیءَ اللہ" رسولِ پاک نے یہ سُنکر فرمایا "لَسْتُ بِنَبِیءِ اللّٰہِ[1]، وَلٰکِنِّی نَبِیُّ اللّٰہِ[2]" ذہبیؒ کا بیان ہے کہ یہ حدیث منکر ہے اور اس کا راوی رافضی اور غیر معتبر ہے۔

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور ان کا احاطہ بجُز ایک مجلد کتاب کے نہیں ہوسکتا مگر ہم

---

[1] ہمزہ کے ساتھ ۱۲　[2] بغیر ہمزہ ۔ ۱۲

مختصر طور پر یہاں بھی لکھتے ہیں۔
تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں ہیں:
اوّل۔ اس کی حرکت منتقل کر کے اس سے قبل کے حرفِ ساکن کو دے دی جاتی ہے اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے "قَدَ افْلَحَ" میں دال کو فتح دے کر ہمزہ کو ساقط کر دیا گیا ہے۔ نافع نے ورش کے طریق سے اس کی یونہی قرأت کی ہے۔
یہ قاعدہ اس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرفِ ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آگیا ہو۔ اصحابِ یعقوب نے ورش کی روایت سے "کِتَابِیَہْ اِنِّیْ ظَنَنْتُ" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ اس میں (خلافِ دستور) حرف "ہ" کو ساکن بنا کر ہمزہ کو ثابت رکھا گیا ہے لیکن باقی قاریوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق کی ہے (ثابت رکھا ہے) اور اِسکان (ساکن کرنا) کیا ہے۔
دوم۔ ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکتِ ماقبل کے ہمجنس حرفِ مدّ کے ساتھ بدل دینا، مثلاً فتحہ کے بعد الف سے، جیسے "وَأْمُرْ اَهْلَكَ" میں۔ اور ضمّہ کے بعد واؤ سے، جیسے "یُؤْمِنُوْنَ" میں۔ اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً "جِئْتُ" میں۔ ابوعمرو نے اِس کی قرأت اِسی طرح ابدال کے ساتھ کی ہے خواہ ہمزہ فائے کلمہ ہو یا عین کلمہ ہو یا لام کلمہ، مگر اس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم ہو، جیسے "نَنْسَأْهَا" اور "اَرْجِئْهُ" یا وہاں پر ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس (شبہہ) پیدا کرتا ہو مثلاً "رِءْیًا" سورۂ مریم میں لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں، مثلاً "یَؤُدُهٗ" میں۔
سوم۔ ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل کرنا ــــــــ اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح میں متفق ہو جائیں تو الحرمیان، ابوعمرو اور ہشام دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اس کو الف سے بدلتے ہیں ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتے اور قالون، ہشام اور ابوعمرو اس کے پہلے الف کو داخل کرتے ہیں۔ اور مذکورہ بالا قاریوں کے سوا ساتؔ اماموں میں سے باقی قاری اُس ہمزہ کو ثابت رہنے دیتے ہیں۔ لیکن اگر دو ہمزے فتحہ اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحرمیان اور ابوعمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قالون اور ابوعمرو نے اس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قرّاء اس ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں۔
اور دو ہمزوں کی حرکت میں فتحہ اور ضمّہ کا اختلاف ہو، جیسا کہ "قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ"

"ءَاُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ" اور "ءَاُلْقِيَ" کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ بالا قاری ہمزۂ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں۔ قالون اُس کے قبل الف داخل کرتے ہیں اور باقی قرار ہمزۂ دوم کی تحقیق کرتے ہیں۔ الدّانی کا قول ہے "صحابہؓ نے دوسرے ہمزہ کو واؤ لکھ کر تسہیل کا اشارہ کیا ہے"۔

چوتھا قاعدہ ہمزہ کو بلانقلِ حرکت ساقط (حذف) کر دینا ہے۔ اِس قاعدہ کے مطابق اِس کی قرأت ابو عمرو نے کی ہے اور اس حالت میں جبکہ وہ دونوں ہمزہ حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں یکساں ہوں جیسے "هٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ" میں، تو ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قالون اور بزی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور ابو عمرو اس کو ساقط کر دیتے ہیں مگر باقی قرار اس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر ان دونوں ہمزوں کا حرکتِ فتحہ میں اتفاق ہو جیسے "جَاءَ أَجَلُهُمْ" میں ہے تو ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو حرفِ مدّہ کی طرح قرأت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں اور باقی قرّاء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں، یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمّہ کی حرکت میں ہوگا جیسے "أَوْلِيَاءُ أُولٰئِكَ" کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اِس حالت میں ابو عمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے قالون اور بزّی اُسے واؤ مضموم کی طرح ادا کرتے ہیں اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واؤ ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قرّاء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں۔ اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ میں اختلاف ہے کہ پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابوعمرو سے پہلے ہمزہ کو ساقط کرنا مروی ہے اور خلیل نحوی نے دوسرے ہمزہ کو ساقط کیا ہے اور اِس اختلاف کا فائدہ مدّ کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اِس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو مدّ منفصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو مدِّ متصل قرار پائے گا۔

چونتیسویں نوع
قرآن کے تحمّل کی کیفیّت

قرآن کا حفظ کرنا امّت پر فرضِ کفایہ ہے۔ اس اَمر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشافی میں اور العبادی وغیرہ نے کی ہے۔

الخویی کا قول ہے "حفظِ قرآن کے فرضِ کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواتر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اِس طرح پر قرآنِ کریم تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے کیونکہ اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض اَدا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اِس ذمّہ داری سے بَری کر دیئے جائیں گے، ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جُرم میں ماخوذ ہوں گے، قرآن کی تعلیم بھی فرضِ کفایہ ہے اور وہ بہترین قرب ہے، کیونکہ حدیثِ صحیح میں آیا ہے خَیْرُکُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْاٰنَ وَعَلَّمَہٗ[1]

محدّثین کے نزدیک تحمّل[2] کی صورتیں حسب ذیل ہیں:

شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سُننا۔ شیخ کے سامنے خود پڑھنا۔ شیخ کے روبرو دوسرے قاری کے ساتھ شریکِ سماعت ہونا۔ مناولہ یعنی ایک دوسرے سے سیکھنا اجازت اور سند حاصل کرنا۔ مکاتبت یعنی شیخ کا طالبِ علم کے لئے اپنی مسموع روایتوں کو لکھ دینا یا لکھا دینا۔ عرضیہ یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی کتاب کو پیش کر کے پڑھنا اور سُننا اور۔ وجادہ یعنی کسی شیخ کی خاص بیاض سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اس کا رسم الخط اور تحریر اچھی طرح پہچانتا ہو، مگر فنِ قرأت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صُورت نہیں آسکتی جس کی وجہ آئندہ بیانات سے معلوم ہوگی۔

شیخ کے رُوبرُو قرأت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مُروّج رہا ہے مگر قرآن کی قرأت بھی خاص شیخ کی زبان سے سُنکر یاد کرنے کا قول اِس مقام پر محض

---

[1] تم میں سے اچھا وہ ہے جو قرآن کو سیکھے اور اُسے سکھائے۔ ۱۲

[2] اُٹھانا، سیکھنا۔ ۱۲

احتمالی ہوگا، کیونکہ صحابہ رضؓ نے تو بے شک قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان مبارک سے سُنکر یاد کیا اور سیکھا تھا۔ لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسولِ کریم صلعم سے اس طرح پر حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اِس کی ممانعت کا ہونا، اِس سے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیتِ اَدا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سُنکر قرآن کو اُسی ہیئت پر اَدا بھی کر سکے جو شیخ کے اَدا کرنے کا طریقہ ہے لیکن حدیث میں اِس بات کی خصوصیت اِس لئے نہیں کہ اس میں معنیٰ یا لفظ کا یاد کر لینا مقصود ہوتا ہے، اُن اَدا کی ہیئتوں کے ساتھ نہیں جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور صحابہ رضؓ کی فصاحت اور ان کی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کے اسی طرح اَدا کرنے پر قادر بنا دیتی تھی جس طرح انھوں نے رسولِ پاک کی زبان سے سُنا تھا اور اس کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا نزول خاص ان کی زبان میں ہوا تھا۔

شیخ کے رُوبرُو قرآن پڑھنے کی دلیل اِس اَمر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہِ رمضان المبارک میں حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبریلؑ کو سُنایا کرتے تھے اور اُن سے دَور فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو ان سے قرأت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سب کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا ناممکن ہوگیا تھا۔ چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے جاتے تھے اور تمام سُننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کو پھر لوٹا دیتے تھے۔ انھوں نے صرف اپنی قرأت پر اکتفاء نہیں کیا۔

شیخ کے سامنے اس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر شرط یہ ہے کہ شیخ پر ان تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قرأت اس پر مخفی نہ ہو۔

شیخ علم الدین سخاوی کے سامنے ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دُو دُو اور تین تین اشخاص الگ الگ قرأت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور ان میں سے ہر شخص کو بتاتے جاتے تھے۔ اِسی طرح شیخ کے دوسرے مشاغل مثلاً نقل یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُن کے رُوبرُو قرأت کی جاسکتی ہے۔

اَب رہی یہ بات کہ زبانی قرأت کی جائے، تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے دیکھ کر بھی قرأت کر لینا کافی ہے۔

قرأت کی کیفیتیں تین ہیں:

اوّل تحقیق :- اس کے معنی یہ ہیں کہ مدّ کے اشباع، ہمزہ کی تحقیق، حرکتوں کا پورا پورا اَدا کرنا، اظہار اور تشدیدوں کی ادائیگی میں پورا اعتماد ہونا، حروف کی وضاحت اور ان کے ایک دوسرے سے الگ کرنا، اور بعض حرف کو ترتیل، سکتہ وغیرہ میں بعض سے جُداگانہ طور پر مخرج سے نکالنا، دوسرے حرف کی حد سے خارج بنانا، اور بغیر کسی قطرہ اختلاس کے اور متحرک کو ساکن بنانے یا اس کو مُدغم کر دینے کے، وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اس کے پُورے حق سے بہرہ ور کرنا، یہ باتیں زبان کی منجھائی اور الفاظ کی درستی سے حاصل ہوتی ہیں۔

متعلمین کو ان باتوں کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس بارے میں حد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت کی اَدائیگی سے حروف کی آواز پیدا کر لیں، رے کو مکرر بنا دیں، ساکن کو متحرک کر لیں اور نُون کے غنّوں میں مُبالغہ کر کے غنغنانے لگیں۔ چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مُبالغہ کرتے سُنا تو اس سے کہا "کیا تم اس بات کو نہیں جانتے ہو کہ حد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہو جاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پیچ و تاب آنے سے وہ مرغولہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح قرأت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی صورت میں قرأت بھی صحیح نہیں ہوتی۔" اسی طرح ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص "نَسْتَعِيْنُ" کی "ت" پر اس دعوے سے کہ وہ ترتیل کر رہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے۔ اِس قسم کی قرأت صرف دو قاری حمزہ اور ورش کرتے ہیں۔

الدّانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اِس قرأت کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مُسلسل روایتوں کے ساتھ اُبیّ بن کعبؓ تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ اُبیّ بن کعبؓ نے رسول اللہ صلعم سے قرأت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدّانی نے اِس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ "یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد سب درست (مستقیم) ہیں۔"

دُوم۔ قرأۃ الحَدَر[۱] ایسی قرأت کو کہتے ہیں جو تیزی سے پڑھی جائے اور اُس میں روانی ہو اور اس کے اندر قصر، اسکان، اختلاس، بَدَل، ادغامِ کبیر اور تخفیفِ ہمزہ وغیرہ اُمور کی اَدائیگی میں جن کی صحیح طور سے روایت آئی ہے ——— عجلت کی جاتی ہے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کی رعایت اور لفظوں کی صحیح ادائیگی محفوظ رہتی ہے نیز حرفوں کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ حرفِ مَدّ کی کشش چھوڑ دیں یا حرکات کا اکثر حصّہ ظاہر کرنے سے دبا جائیں یا غنّہ کی آواز کو بالکل اُڑا دیں یا ان اُمور میں اِس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قرأت کی صحت ہی جاتی رہے۔ الحَدَر سے قرأت ابن کثیر، ابوجعفر اور اُن قاریوں کا مذہب ہے جنھوں نے مَدِّ منفصل میں قَصر روا رکھا ہے، مثلاً ابوعمرو اور یعقوب وغیرہ۔

سُوم۔ تدویر، یہ قسم دونوں مذکورہ بالا اقسام یعنی تحقیق اور حَدَر کے مابین توسّط کرنے کا نام ہے۔ اکثر ائمہ جنھوں نے ہمزہ منفصل میں مَدّ کیا ہے اور اس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے۔ اُن کا یہی مذہب ہے نیز تمام قاریوں کا بھی یہی مختار مذہب ہے اور اہلِ اَدا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔

تنبیہ

ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا۔ ترتیل و تحقیق کے مابین جو فرق ہے اس کو بعض علماء نے اس طرح سمجھایا ہے کہ قرأت تحقیق مشق اور زبان کو مانجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأت ترتیل کلام اللہ پر غور و فکر اور اس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے ہے اس واسطے ہر ایک قرأتِ تحقیق، ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرے میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

فصل

قرآن کی تجوید ایک بحد ضروری چیز ہے، یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کی ہیں۔ انہی مصنفین میں سے ایک ابوعمرو الدّانی ہیں جنھوں نے حضرت ابن مسعود رض سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "جَوِّدُوا الْقُرْاٰنَ" (یعنی قرآن

[۱] فتحہ حاء اور سکون دال و راء مہملہ کے ساتھ ۱۲۔

کو تجوید کے ساتھ پڑھو)۔

قرار کہتے ہیں "تجوید قرأت کا زیور ہے" اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دینا اور ان کو ان کی ترتیب سے بہرہ ور کرنا، ہر حرف کو اس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرنا اور اِس لطف و خوبی کے ساتھ اُس کو زبان سے ادا کرنا کہ اس کی اصل صورت بلاکسی قسم کی کمی اور زیادتی اور بناوٹ کے نمایاں ہو جائے۔ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَنْ اَحَبَّ اَنْ یَّقْرَأَ الْقُرْاٰنَ غَضًّا کَمَا اُنْزِلَ فَلْیَقْرَأْہُ عَلٰی قِرَاءَۃِ ابْنِ اُمِّ عَبْدٍ"[۱] یعنی ابن مسعود رضؓ" کیونکہ حضرت ابن مسعود رضؓ کو تجویدِ قرآن سے بہرۂ وافی مِلا تھا۔

اِس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لیے قرآن کے معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا ایک عبادت ہے اور یہ ان پر فرض قرار دیا گیا ہے اسی طرح ان پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اُس کے حروف کو اسی طرز پر ادا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرز پر اُن حروف کا ادا کرنا فنِ قرأت کے اماموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل سند کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ علماء نے بِلا تجوید قرأت کو لحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اور لحن کی انھوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں: جلی اور خفی۔

لحن اس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر اُن کو بدنُما اور ابتر بنا دیتا ہے اور لحن جلی چونکہ اعراب کی غلطی ہے اس لئے اس کو قاری ہی نہیں بلکہ عالم بھی معلوم کر لیتا ہے مگر لحنِ خفی کو صرف فنِ قرأت سے واقف اور وہ عالم ہی دریافت کر سکتے ہیں جنھوں نے اصولِ قرأت کو اُستادانِ فن سے سیکھا ہو۔ حرف کے ادا کرنے کا طریقہ اہلِ ادا کی زبان سے سُن کر معلوم کیا ہو۔

ابن الجزری نے لکھا ہے "تجوید میں منزلِ مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھ کو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجھیں اور اچھی طرح ادا کرنے والے شخص سے جو لفظ سُنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھا لیں، اور تجوید کا قاعدہ وقف، اِمالہ، اور ادغام کی کیفیت معلوم کر لیں اور ہمزہ، ترقیق اور تفخیم کے احکام جان لیں اور مخارجِ حروف کو پہچان لیں۔

وقف، اِمالہ، ادغام اور ہمزہ کی تعریفیں اور اُن کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اِس لئے

---

[۱] جو شخص قرآن کو اسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل ہوا ہے تو اس کو ابن اُمِّ عبد کی قرأت کا اتباع کرنا چاہیے یعنی ابن مسعود رضؓ کی قرأت کا اتباع ۱۲۔

اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

ترقیق[51] کی بابت یہ معلوم رہنا چاہئے کہ تمام حروف مُستَفِلَہ مُرقّق ہیں۔ اُن کی تفخیم ہرگز جائز نہیں ۔ لیکن حرفِ لام مُستثنےٰ ہے کیونکہ "اسم اللہ" میں فتحہ یا ضمّہ دونوں حرکتوں کے بعد اجماعًا اُس کی تفخیم[52] روا ہے، یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تفخیم کی جاتی ہے مگر حرف رے (ر) مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقًا اس کی تفخیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں ساکن "رے" کے بعد بھی لام کو تفخیم کے ساتھ ادا نہیں کیا جاتا۔ اور حروف مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلاکسی استثناء کے مفخّم ہوتے ہیں۔

مخارجِ حروف کی تعداد قاریوں اور متقدّمین علمائے نحو (مثلاً خلیل نحوی) نے سترہ[۱۷] قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے علماء سولہ[۱۶] بھی بتاتے ہیں۔ اِن علماء نے حروفِ جوفیہ یعنی مدولین کے حرفوں کا مخرج چھوڑ دیا ہے اور ان کے مخارج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واؤ اور یے کے مخرج حروفِ متحرکہ کے مخارج قرار دیدیئے ہیں۔ پھر اِن دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخارج حروف کی تعداد صرف چودہ[۱۴] ہے۔ اِن لوگوں نے نون، لام اور رے کے مخارج کو بھی ساقط کر کے اِن تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔

ابن حاجب نے کہا ہے کہ "یہ سب باتیں از قبیلِ تقریب ہیں ورنہ در اصل ہر ایک حرف کا ایک جُداگانہ مخرج ہے"۔

قرّاء نے کہا ہے کہ "ازرُوئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزۂ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اُس حرف کو ساکن یا مشدّد کر کے لایا جائے۔ یہ صورت بلاکسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیت اور حالت کو واضح کر دے گی۔

پہلا[۱] مخرج جوف ہے اس سے الف اور واو اور یائے ساکن نکلتی ہیں، مگر واو اور یائے ساکن کو اپنی متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔

دوسرا[۲] مخرج حلق کا انتہائی کنارہ ہے اِس سے ہمزہ اور ہے (ہ) کا خروج ہوتا ہے۔

---

[51] باریک کرنا اور باریک پڑھنا۔ ۱۲

[52] پُر کرنا اور پُر پڑھنا۔ ۱۲

تیسرا مخرج وسط حلق ہے یہ غین اور خار کے لئے مخصوص ہے۔
چوتھا مخرج حلق کا وہ کنارہ ہے جو مُنہ کے بہت قریب ہے۔ اس سے غین اور خار کا اخراج ہوتا ہے۔
پانچواں مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اُس کے اوپر کا تالو کا حصہ۔ یہ قاف کا مخرج ہے۔
چھٹا مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دُور اور اس کے قریب کا تالُو کا حصہ۔ اِس مخرج سے کاف نکلتا ہے۔
ساتواں مخرج زبان اور تالو دونوں کا وہ درمیانی حصہ ہے جو وسط زبان اور تالُو کے وسط اور نیز ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے۔ اِس مخرج سے جیم، سین اور یے کا خروج ہوتا ہے۔
آٹھواں حرف ضاد معجمہ کا مخرج زبان کا اگلا سرا اور اس سے ملے ہوئے دائیں یا بائیں جانب کے اگلے چار دانتوں کی جڑ بہ اختلافِ اقوال۔
نواں حرفِ لام کا مخرج یہ زبان کے اگلے سرے سے لے کر اس کے آخری کنارہ تک اور اوپر کے تالُو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں، وُہی اس کا مخرج ہے۔
دسواں حرف نون کا مخرج، وہ لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نچلا حصہ ہے۔
گیارھواں حرفِ رے کا مخرج ہے۔ یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے۔ یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے۔
بارھواں مخرج طا، دال اور تے کا ہے۔ یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کی جڑ ہے اور اُن کے اخراج میں زبان اوپر تالُو کی طرف چڑھتی ہے۔
تیرھواں مخرج حروفِ صفیر یعنی سین، صاد اور زے کا ہے۔ یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دو اگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے۔
چودھواں مخرج ظا اور ثا کا ہے۔ زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے۔
پندرھواں مخرج بے، میم اور واو غیر مدہ کا مابینَ الشَّفتَین (ہونٹوں کا درمیانی حصہ) ہے
سولھواں حرف فے (ف) کا مخرج نیچے کے ہونٹ کا اندرونی حصہ اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کے سرے ہیں۔
سترھواں مخرج خیشوم یعنی ناک کی جڑ ہے، اِس مخرج سے اُس وقت غُنہ ادا ہوتا ہے جب کہ

ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کو نکالا جائے۔

کتابُ النشر میں آیا ہے کہ ہمزہ اور ہا کا مخرج انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہے اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے۔ عین (ع) اور حے (ح) یہ دونوں بھی اِسی طرح مشترک ہیں مگر حے (ح) ہمس اور خالص رخاوۃ کے ساتھ منفرد ہے۔ غین (غ) اور خے (خ) مخرج رخاوۃ، استعلاء اور انفتاح میں باہم شریک ہیں، اور غین (غ) جہر کے ساتھ منفرد ہے۔ جیم (ج) شین (ش) اور یے (ی) تینوں حرف مخرج، انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم (ج) شدّت کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یے (ی) کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک ہے۔ اور شین (ش) ہمس اور تفشّی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے (ی) کے ساتھ رخاوۃ میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ از روئے صفت جہر، رخاوۃ، استعلاء اور اطباق تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جُدا ہیں۔ ضاد استطالۃ میں منفرد ہے۔ طا، ذال اور تے تینوں حرف مخرج اور شدّت میں یکساں ہیں لیکن طا اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد ہے اور ذال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور تے ہمس کی صفت میں منفرد ہو کر انفتاح اور استفال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد (ص) زے (ز) اور سین (س) مخرج رخاوۃ اور صفیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے (ز) جہر میں منفرد ہے اور انفتاح اور استفال میں سین کی شریک ہے۔ اِس لئے جب قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اُس کا حق ہے پُوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچا لے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ ان حروفِ مرکبات کو بھی اچھی طرح سے ادا کرنے کی مشق کرے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں دو باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بہ حالتِ انفراد اُن میں نہیں ہوتی ہیں۔ اور جیسا مجانس، متقارب، قوی، ضعیف، مفخم اور مرقق حرف اس کے قریب آتا ہے اسی کے لحاظ سے دونوں حرفوں کا تلفّظ کیا جاتا ہے، اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مفخم مرقق پر غالب آجاتا ہے، چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کما حقّہٗ ادا کرنا دشوار ہوتا ہے اور بغیر سخت مشق کے اِن کے ادا کرنے پر قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا جو شخص مرکبات میں صحتِ تلفظ کو اُستوار کر لے گا اسی کو تجوید میں مہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

شیخ علم الدّین نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ کہا ہے اس کے چند شعر یہ ہیں اور یہ خاص انہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کئے گئے ہیں:

لا تحسب التجويد مدّاً مفرطاً　　ومدّ ما لا مدّ فيه لوان

تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مد نہ تصور کرو اور نہ اس بات کو تجوید خیال کرو کہ جس حرف میں مد نہ ہونا چاہیے اس کو مد دیا جائے۔

أو أن تشدّد بعد مدّ همزة　　أو أن تلوك الحرف كالسكران

یا یہ کہ مد کے بعد کسی ہمزہ کو مشدد کرو، یا یہ کہ نشہ میں مست آدمی کی طرح حرف کو چبا چبا کر زبان سے نکالو۔

أو أن تفوه بهمزة متهوّعاً　　فيفرّ سامعها من الغثيان

یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (ابکائی) آتی ہے تاکہ سننے والا طبیعت کے مالش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے۔

للحرف ميزانٌ فلا تك طاغياً　　فيه ولا تك مخسر الميزان

حرف کی ایک میزان (ترازو) ہے اس لئے تم اس میں حد سے تجاوز نہ کرو اور نہ میزان کو کم کرو۔

فاذا همزت فجيءُ به متلطفاً　　من غير ما بهر وغير توان

اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اس میں زیادہ کراہت معلوم ہو اور نہ یہ کہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے۔

وامدد حروف المدّ عند مسكّن　　او همزة حسناً اخا احسان

جب حروف مد کسی ساکن حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو ان کا مد ادا کرو، یہ بات بہت اچھی ہے۔

فائدہ

کتاب جمال القراء کے مؤلف نے بیان کیا ہے "لوگوں نے قرآن کی قرأت میں راگ اور شعر کی آوازیں داخل کرنے کی بدعت نکالی ہے اور سب سے اوّل قرآن کی جس آیت کو گا کر سُر کے ساتھ پڑھا گیا وہ اللہ تعالے کا ارشاد "وَ اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ" ہے لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا ہے ؎

اَمَّا الْقَطَاطُ فَاِنِّيْ سَوْفَ اَنْعَتُهَا　　نَعْتاً يُوَافِقُ عِنْدِيْ بَعْضَ مَا فِيْهَا

ایسے ہی لوگوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ "خود ان لوگوں

کے دل فتنہ میں مُبتلا ہیں اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اِن کی حالت کو پسند کرتے ہیں۔" اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں، یعنی آواز میں اِس طرح کی تھرتھراہٹ عیاں کرنا جیسے دُکھ درد یا سخت سردی میں کپکپانے کی حالت میں نکلتی ہے۔ اور ایک دوسرے انداز کے لہجے کو ترقیص کہا جاتا ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ حرفِ ساکن پر سکوت کا ارادہ کرکے پھر آگے بڑھیں مگر حرکت کے ساتھ جیسے دوڑنے یا اُچک اُچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے پھر ایک اور وضع تطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے۔ اِس قرأت میں جہاں مدّ نہیں ہونا چاہیے وہاں پر مدّ کیا جاتا ہے اور مدّ کے موقعوں پر غیر ضروری زیادتی کی جاتی ہے اور اِسی طرح تحزین ہے یعنی اس طرح کی غمناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو کہ آپ خشوع و خضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں اور اسی طرح کی ایک قرأت وہ بھی ہے جسے کئی آدمی مل کر اور ہم آہنگ ہو کر پڑھتے ہیں۔ یہ لوگ آیت شریفہ " اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ " کا تلفّظ " اَفَلَ تَعۡقِلُوۡنَ " حذفِ الف کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور ارشادِ باری " قَالُوۡٓا اٰمَنَّا " کو " قَالُ اٰمَنَّا " حذفِ واؤ کے ساتھ پڑھتے ہیں اور جہاں مدّ نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مدّ کرتے ہیں تاکہ اُن کے طریقہ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑے اور اس طرح کی قرأت کو تحریف بھی کہہ سکتے ہیں۔" اھ

(قرأتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کرکے پڑھنے اور سیکھنے کی کیفیت)

پانچویں صدی ہجری کے زمانہ تک سلف صالحین کا یہ دستور تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قرأتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا تاہم اس کی اجازت محض ایسے لوگوں کو دی جاتی تھی جنھوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قرأتوں کو حاصل کیا تھا اور انھیں یاد کر لیا تھا۔ اور وہ ان کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ ان لوگوں نے ہر ایک قاری کی قرأت کے مطابق ایک ایک جداگانہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو ان میں سے ہر ایک کی روایت

کے مطابق بھی الگ الگ قرآن ختم کرلیا تھا۔ اور اس کے بعد وہ تمام قرأتوں کو اکٹھا کرکے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا صرف ایک ختم پڑھنا ہی کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ کر دیا تھا کیونکہ حمزہؒ کی قرأت کے چار ختم پورے کرنا ضروری تھا، یعنی قالون، ورش، خلف اور خلاد چاروں راویوں کے ان کی روایتوں سے علیحدہ علیحدہ ختم کرنا ہوتا تھا۔ اس کے بعد کسی کو قرأتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور یکجائی تمام قرأتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کرکے اِس بات کا اہل بن گیا ہو تو ایسی قرأتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا۔ اس لئے کہ اس کو اختلافات کا علم حاصل ہو چکا ہوتا ہے۔

قرأتوں کے جمع کرنے میں قاریوں کے دو طریقے ہیں:

اوّل. جمع بالحرف، کہ قرأت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہو تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کرکے تمام وجوہ کو مکمل کر لیا، پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہو تو اس پر وقف کر دیا ورنہ آخری وجہ قرأت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اس جگہ ٹھہر گئے لیکن اگر وہ اختلاف دو کلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مدّ منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کرکے تمام وجوہِ اختلاف کا استیعاب (احاطہ) کر لیا۔ اور پھر اُس کے بعد والی آیت شروع کی، یہ طریقہ اہلِ مصر کا ہے اور یہ وجوہ قرأت کو پوری طرح جمع کر لینے میں بہت قابلِ وثوق اور سیکھنے والے کے لئے بھی آسان تر ہے مگر یہ قرأت کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو ختم کر دیتا ہے۔

دوسرا طریقہ جمع بالوقف کا ہے، یعنی پہلے جس قاری کی قرأت شروع کی ہے اُسے وقف کے مقام تک پڑھا جائے اور دوسری دفعہ اسی آیت کو کسی اور قاری کی قرأت کے مطابق پڑھنا شروع کریں، اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قرأت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کرکے ادا کرتے رہیں یہاں تک کہ سب قرأتوں سے فارغ ہو جائیں۔ یہ شامیوں کا دستور ہے جو یاد داشت اور حفظ و احتیاط میں بہت بڑھا ہوا اور دیر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کرکے قرأتوں کو جمع کیا کرتے تھے۔

ابو الحسن قبجاطی نے اپنے قصیدہ کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قرأتوں کو جمع کرنے والے کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ باتیں ہیں۔

(۱) حسن الوقف۔

(۲) حسن الابتداء۔

(۳) حسن الاداء۔

(۴) مرکب نہ کرنا یعنی جس وقت ایک قاری قرأت پڑھے تو جب تک اُس کو اچھی طرح تمام نہ کرلے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قرأت شروع کرنے سے احتراز کرے اور اگر طالب علم اِس کی احتیاط نہ رکھے تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اِس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ "وصل نہ کر" پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو اُستاد کو رک جانا چاہیئے تاکہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہوکر اپنی غلطی کو سمجھ لے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو اُستاد کو بتادینا لازم ہے۔

(۵) قرأت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اسی قرأت سے شروع کرنا جس کو فنِ قرأت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے اپنی کتابوں میں پہلے بیان کیا ہے۔ مثلاً ابن کثیر کی قرأت سے پہلے نافع کی قرأت شروع کرے، اور ورش کی قرأت سے قبل قالون کی قرأت پڑھے۔

مگر ابن الجزری کا قول ہے کہ "یہ بات کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن اُستادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ اِن دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے اِن میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کرلیا ہو، تو یہ اُس کا ذاتی فعل تھا"۔

بعض علماء قرأتوں کے جمع کرنے میں تناسب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداً کرکے پھر اس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اس سے بھی فائق رتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے، اور اِسی طرح مد کے آخری مرتبہ تک۔ اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مشبع سے آغاز کرکے نیچے کے درجوں پر اُترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آکر ٹھہرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی ماہرِ فن اور نہایت عمدہ حافظہ رکھنے والے شیخ کے سامنے صحیح ہوسکتا ہے ورنہ معمولی قاریوں کے سامنے ایک ہی ترتیب اور طریقہ پر قرأت کرنا بہتر ہے۔

ابن الجزری ہی نے یہ بھی لکھا ہے کہ قرأتوں کو جمع کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ بہ حیثیت حروف میں اصول اور فرش (فروع) کے جو اختلاف آیا ہے اس پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں تداخل[۱] ممکن ہو، ان میں ایک ہی وجہ (طریقہ) پر اکتفا کرے، ورنہ تداخل ممکن

[۱] ایک قرأت کا دوسری میں داخل کرکے پڑھنا ۱۲۔

نہ ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور اگر عطف ہوسکتا ہے تو اس میں کوئی خلط مبحث اور ترکیب (پیچیدگی) تو نہیں آپڑتی ہے؟ اگر بلا کسی تخلیط اور ترکیب کے عطف ہوسکے تو اسی حرف پر اعتماد کرنا چاہیئے۔ لیکن عطف نہ ہوسکنے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالت میں اس کو مختلف فیہ حرف کے مقام ابتدا کی طرف لَوٹ کر تمام وجوہِ قرأت کا استیعاب (احاطہ) کرلینا لازم ہے اور اس میں اہمال، ترکیب اور جو وجہیں متداخل ہوچکی ہیں ان کا اعادہ نہ کرنا چاہیئے کیونکہ اَمرِ اوّل ممنوع، امرِ دوم مکروہ، اور اَمرِ سَوم معیوب ہے"۔

زبان لپیٹ کر پڑھنے اور قرأت کو دوسری قرأت کے ساتھ خلط ملط کرنے کا مفصل بیان اِس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔

قاری کو قرأتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز رَوا نہیں، کیونکہ اِس بات سے روایت کے مکمل ہونے میں خلل آتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق ان کی روایت اختیاری رکھی گئی ہے اور اُن کے بارے میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ پر عمل کرے وہی اس کے لئے کافی ہے۔

قرأت سیکھنے کے زمانے میں سبق کے دَوران کس قدر قرآن پڑھنا چاہیئے؟ اِس کی بابت صدرِ اوّل کے علماء نے کبھی اور کسی شخص کو دسؔ آیتوں سے زیادہ ایک نشست میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدرِ اوّل کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کرکے جس قدر وہ یاد کرسکتا تھا اتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کردیا تھا۔

ابن الجزری نے کہاہے کہ "جس قاعدہ پر عملدرآمد ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قرأت پڑھانے کی صورت میں قرآن کا ایک سو بیسواں حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قرأتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دوسو چالیس [۲۴۰] حِصّوں میں سے ایک حصّہ"۔ لیکن بہت سے علماء نے سبق کی کوئی حد معتبر نہیں کی ہے اور یہی قول سخاوی نے بھی پسند کیا ہے۔

میں نے اِس نوع میں مختصر طور سے تمام فنِّ قرأت کے اماموں کے اقوال کا خلاصہ پیش کردیا ہے کیونکہ یہ نوع ایک قاری کے لئے اتنی ہی ضروری ہے جتنی ایک محدّث کے لئے علمِ حدیث کے متعلق اِس قسم کے مسائل سے واقفیت ضروری ہے۔

فائدہ اوّل

ابن خیر کا بیان ہے کہ " اِس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب تک کسی شخص کو حدیث کے روایت کرنے کی سند نہ حاصل ہو، اُس وقت تک اُسے رسول اللہ صلعم کی حدیث بیان کرنے کی اجازت نہیں۔"

میں کہتا ہوں کہ آیا اِس اجماع کو قرآن کے بارے میں بھی مُسلّم مانا جائے گا۔ اور اِس بات کی قید لگا دی جائے گی کہ جب تک کسی شخص سے قرآن کی قرأت نہ سیکھ لی ہو اس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں "؟ اِس بارے میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر سے نہیں گزرا۔ لہٰذا اس کی یہ وجہ سمجھ میں آتی ہے کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی بہ نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط کی گئی ہے، کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازمی ہے تاہم یہ بات ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کی وجہ اس میں موضوع اقوال کے شامل ہونے کا خوف ہے کہ کہیں لوگ رسول اللہ صلعم کی طرف سے مَن گھڑت باتیں سُنانے لگیں۔ قرآن اِس بات سے محفوظ رکھا گیا ہے کیونکہ ہر زمانہ میں اُس کے یاد رکھنے والے کثرت سے پائے جائیں گے اور اِس طرح وہ متداول رہے گا۔

فائدہ دوم

قرأت سِکھانے اور خلقِ خدا کو تعلیمِ قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری ہے۔ جو شخص اپنے آپ میں اِس بات کی اہلیت پاتا ہو کہ وہ لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں، اُس کو پڑھانا جائز ہے۔ صدرِ اوّل کے اسلاف اور صلحاء کا یہی دستور رہا ہے اور یہ بات کچھ قرأت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتویٰ دینے میں۔ بعض غبی لوگ جنھوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں، اور عام طور سے لوگوں نے سند کی اصطلاح اِس لئے مقرر کی ہے کہ اکثر مبتدی لائق اُستادوں کو نہیں جانتے پہچانتے ہیں مگر شاگردی کرنے سے پہلے اُستاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کر لینا لازمی امر ہے اِس لئے کہ اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابلِ اجازت طلبہ کو دی جاتی ہے اور وہ اس کے ذریعہ سے اور لوگوں پر اپنی اہلیت ثابت کر سکتے ہیں۔

فائدہ سوم

بہت سے مشائخ نے یہ عادت بنالی ہے کہ قرأت کی سند دینے کے لئے کوئی رقم بہ طور نذرانہ لے لیا کرتے ہیں۔ یہ بات اجماعاً ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیت معلوم ہونے پر اُسے سند دے دینا واجب ہوتا ہے اور نا قابلیت آشکار ہونے کی حالت میں سند دینا ہی منع ہے۔ سند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں، اِس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قرآت سکھانے کی اُجرت لینا درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر موہوب الجزری کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سَند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی۔ اور سوال یہ ہوا کہ آیا طالب علم اس مقدمہ کو حاکم کے سامنے پیش کرسکتا ہے اور حاکم کے ذریعہ سے شیخ کو بلا مُعاوضہ سند دینے پر مجبور کرسکتا ہے، یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ صدر موہوب نے جواب دیا "نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اُجرت لینا جائز" انہی سے یہ فتویٰ بھی دریافت کیا گیا کہ "ایک شیخ نے کسی طالبِ علم کو قرأت سکھانے کی اجازت دے دی مگر بعد میں وہ طالب علم بے دین اور بد چلن ثابت ہوا۔ شیخ کو خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ قرأت میں خرابی نہ پیدا کرے تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ موہوب نے جواب دیا "طالب علم کے بد دین ہونے کی وجہ سے اس کی سَندِ تعلیم باطل نہیں ہوسکے گی"

یہ بات کہ قرأت کی تعلیم پر اُجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک یہ جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ "بے شک جو چیز تمھارے اُجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے"

بعض کہتے ہیں کہ اگر قرآن پڑھانے کی اُجرت متعین کرلی تو پھر جائز نہیں حلیمی نے اِسی قول کو مختار قرار دیا ہے۔ لیکن ایک قول اس کے مطلقاً عدمِ جواز کا ہے۔ ابو حنیفہ رہ اِسی قول کے متبع ہیں جس کی دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے جو حضرت عبادہ بن الصّامت رضہ سے مروی ہے کہ انھوں نے اصحابُ الصّفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے ان کو ایک کمان ہدیتاً دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات معلوم ہوئی تو آپ نے حضرت عبادہ رضہ سے فرمایا "اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اس کو قبول کرلو"

جو علماء تعلیمِ قرآن پر اُجرت لینا جائز قرار دیتے ہیں وہ اِس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کے اسناد میں کلام ہے اور اس کے علاوہ عبادہ رضہ نے بہ نظرِ ثواب تعلیم دی تھی اس لئے کہ وہ کسی

معاوضہ کے مستحق نہ تھے چونکہ وہ کمان اُن کو بہ طور معاوضہ دی گئی تھی لہٰذا اُس کا لینا جائز نہیں تھا بہ خلاف اس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اُجرت کی شرط کرلے اُسے اُجرت کا لینا جائز ہے۔

فقیہہ ابو اللیث نے اپنی کتاب البستان میں لکھا ہے کہ "تعلیم کی تین صورتیں ہیں:

اوّل۔ محض بہ نظرِ ثواب اور فی سبیل اللہ ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا۔

دوم۔ تعلیم باُجرت۔

سوم۔ بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا۔ لہٰذا اگر اُستاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کرلے۔

پہلی صورت ماجور (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور دوسری شکل اُجرت ٹھیرا کر تعلیم دینے کی صورت میں اختلاف ہے مگر راجح ترین قول سے اِس کا جواز ثابت ہے۔ اور تیسری شکل بالاجماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلقِ خدا کے معلّم و ہادی تھے مگر آپ ہدیہ بھی قبول فرمالیتے تھے۔"

فائدہ چہارم

ابن بطحان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھتا اور جب پڑھنے والا قرآن ختم کرکے طالبِ اجازت ہوتا اس وقت انہی مقامات کو خاص طور پر اس سے دریافت کرتے۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتادیں تو اجازت دیدیتے ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت ان فروگزاشتوں کو پھر سکھاتے تھے۔

قرأتوں کی تحقیقات کرنے والے اور تلاوتِ حروف کے احکام کی واقفیت حاصل کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ اِس فن کی کوئی مکمّل کتاب حفظ کرکے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرے اور خلافِ واجب اور خلافِ جائز کا فرق معلوم کرے۔

فائدہ پنجم

ابن الصلاح نے اپنے فتاوٰے میں لکھا ہے کہ "قرآن کی قرأت ایک ایسی فضیلت ہے جو اللہ تعالےٰ نے خاص کر انسانوں کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا۔ اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سُننے کے خواہشمند ہوتے ہیں"۔

پینتیسویں ۳۵ نوع

قرآن کی تلاوت اور اسکی تالیف کے آداب

اِس موضوع پر علماء کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ از آں جملہ ایک نووی بھی ہیں کہ انھوں نے اپنی کتابوں تبیان، شرح المھذب اور الاذکار میں بہت سے آداب تلاوت بیان کئے ہیں اور میں اِس مقام پر ان کے بیانات کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں درج کرنا چاہتا ہوں۔ نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک جُداگانہ مسئلہ کے طور پر لکھا جائے۔ میں اِسی اصول کی پیروی کروں گا تاکہ ناظرینِ کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت ہوسکے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ

کثرت سے قرآن کی قرأت اور تلاوت کرنا مستحب ہے۔ پروردگارِ عالم کثرت سے قرآن کی تلاوت کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے "یَتْلُوْنَ اٰیَاتِ اللّٰہِ اٰنَاءَ الَّیْلِ۔ الآیۃ"

صحیحین میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے کہ "دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں، ایک اس آدمی کے بارے میں جسے اللہ تعالےٰ نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظِ قرآن ہے) اور وہ شب و روز (قرآن کو نماز میں) کھڑے ہوکر پڑھتا رہتا ہے۔ تاآخر حدیث"

ترمذی نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ "جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو اس حرف کے بدلہ میں ایک نیکی ایسی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہوگی"

ابوسعید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا "اللہ سبحانہٗ و تعالےٰ فرماتا ہے کہ جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لے گی، میں اس کو مانگنے والوں کی بہ نسبت بڑھ کر عطا کروں گا۔ اور کلام الٰہی کی فضیلت تمام کلاموں پر ایسی ہے

جیسی کہ اللہ تعالیٰ کی اُس کی تمام مخلوقات پر"
مُسلم نے ابو اُمامہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہوگا"
بیہقی نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح روشن نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں"
حضرت انس رضؓ سے روایت ہے کہ "اپنے گھروں کو نماز اور قرأتِ قرآن کی روشنی سے مُنوّر بناؤ"
نعمان بن بشیر رضؓ سے مَروی ہے (رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) میری اُمت کی بہترین عبادت قرآن کی قرأت ہے"
سمرہ بن جندب رضؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ "ہر ایک دعوت دینے والے کے دسترخوان پر لوگوں کا آنا ضروری بات ہے اور خدا تعؐ کا خوانِ نعمت قرآن ہے لہٰذا تم اس کو ہرگز نہ چھوڑو" (یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوانِ کرم سے حصہ لینے کو ہر شخص دَوڑتا ہے اور خدا تعؐ کا خوانِ کرم قرآن ہے لہٰذا تم بھی اِس سے حصّہ لینے میں تامّل نہ کرو)۔
عبیدہ الملیکی سے مرفوعًا اور موقوفًا دونوں طرح پر روایت ہے کہ "اے اہلِ قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ[1] اور اس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیسا کہ تلاوت کرنے کا حق ہے اور اس کو پھیلاؤ اور اس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور و خوض کرو۔ یہ تمھارے لئے بہتر ہوگا"
سلفِ صالحین کا قرأت کی مقدار میں مختلف دستور تھا۔ ان کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی مقدار یہ آئی ہے کہ بعض تو ایک دن اور ایک رات میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے۔ چار ختم دن میں اور چار ختم رات میں۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور دن میں چار ختم کیا کرتے تھے، دو دن کے وقت اور دو ختم رات کے وقت اور ان کے بعد تین ختم کرنے والے اور پھر دو۔ اور پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جانے لگے تھے مگر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔
ابن ابی داؤد نے مسلم بن مخراق سے روایت کیا ہے کہ اس کا بیان ہے کہ میں نے حضرت

[1] یعنی سر کے نیچے نہ رکھے رہنے دو، یعنی طاقِ نسیان میں نہ رکھو۔ ۱۲

عائشہ رضؓ سے عرض کیا کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک رات میں دو یا تین قرآن ختم کرتے ہیں، تو انھوں نے فرمایا " وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں۔ میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پوری رات نماز میں قیام کیا کرتی تھی اور آپ سورۃ البقرۃ، آل عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی بشارت کی آیت پر گزرتے تو دُعا فرماتے اور اُس سے بہرہ ور ہونے کی اُمید کرتے اور جب کوئی عذاب اور خوف کی آیت پڑھتے تو دُعا اور پناہ مانگتے۔

اِس کے بعد ان لوگوں کا نمبر تھا جو دو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے تھے، اور یہی صورت بہتر اور عمدہ ہے۔

بہت سے علماء نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم کرنا مکروہ بھی کہا ہے۔ اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابوداؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اُن دونوں نے صحیح قرار دے کر عبداللہ بن عمر رضؓ سے مرفوعًا روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا " جو شخص تین دن سے کم میں پورا قرآن پڑھتا ہے وہ اس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا۔"

ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے ابن مسعود رضؓ سے موقوفًا روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ " قرآن کو تین دن سے کم میں نہ پڑھو۔"

ابو عبید نے معاذ بن جبل رضؓ سے روایت کی ہے کہ " وہ تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا مکروہ سمجھتے تھے۔"

احمد اور ابو عبید نے سعید بن المنذر رضؓ سے (جو اسی ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھ لوں ؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ ہاں اگر تو اِتنی طاقت رکھتا ہے۔"

اور پھر اِس درجہ کے لوگ بھی تھے جو چار، پانچ، چھ اور سات دن میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ درمیانہ درجہ اور بہترین طریقہ تھا۔ اکثر صحابہ رضؓ اور تابعین وغیرہم کا اِسی پر عملدر آمد رہا۔

شیخین نے عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " تم ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم کیا کرو" میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلعم)! مجھ میں اس سے زیادہ قوت ہے۔" آپؐ نے ارشاد فرمایا " تو دس دن میں پڑھ لیا کرو" میں نے پھر عرض کیا۔ مجھ میں اِس سے بھی زیادہ قوت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا "تو پھر سات دن میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اس سے زیادہ نہ پڑھنا"
ابو عبید وغیرہ نے واسع بن حبّان کے طریق پر قیس بن ابی صعصعہ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "یارسول اللہ! میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟ آپ نے فرمایا پندرہ دن میں" ابن ابی صعصعہ کہتے ہیں۔ میں نے عرض کیا۔ مجھ میں اس سے زیادہ پڑھنے کی طاقت ہے۔ تو آپ نے فرمایا "پھر اُسے ایک جمعہ (ایک ہفتہ) میں پڑھا کرو"
بعد ازیں آٹھ پھر دس پھر ایک مہینے اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں۔
ابن ابی داؤد نے مکحول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ "صحابہ رضی میں سے زیادہ پڑھنے والے بھی قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض ایک مہینے میں، بعض دو مہینوں میں اور بعض اس سے بھی زیادہ عرصہ میں"
ابو اللیث نے اپنی کتاب "بستان" میں لکھا ہے کہ "اگر قاری سے زیادہ نہ ہوسکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے، کیونکہ حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رح کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا "جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قرأت کرے گا وہ اُس کا حق ادا کردے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سالِ وفات میں دو مرتبہ جبریل ع کے ساتھ قرآن کا دَور کیا تھا"
لیکن دیگر علماء میں سے کسی کا قول ہے کہ "چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلا عذر تاخیر کرنا مکروہ ہے"
امام احمد نے اسی قول پر زور دیا ہے کیونکہ اس کی دلیل یہ حدیث ہے "عبد اللہ بن عمر رض نے رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول اللہ صلعم نے فرمایا "چالیس دن میں" اس حدیث کو ابو داؤد رح نے روایت کیا ہے۔
نووی نے اپنی کتاب الاذکار میں بیان کیا ہے "قولِ مختار یہ ہے کہ ختمِ قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہٰذا جن لوگوں کو خوب غور و خوض کرنے سے نئی نئی باریکیاں اور علوم سُوجھتے ہیں ان کو چاہئے کہ اسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے تلاوت والے حصّہ کو اچھی طرح سے سمجھ سکنا ممکن ہے۔ اسی طرح جو لوگ اشاعتِ علمِ دین، فیصلۂ مقدمات یا اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں ان کے واسطے اتنا تلاوت کرلینا کافی ہے جو اُن کے فرائضِ منصبی اور حوائجِ ضروری میں خلل انداز نہ ہو، اور

اِن لوگوں کے علاوہ جنھیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں، مگر اسی حد تک کہ نہ تھکاوٹ ہو اور نہ زبان میں قرأت کرنے سے رُکاوٹ پیدا ہو۔"

مسئلہ

قرآن کا بھول جانا گناہِ کبیرہ ہے۔

نووی نے اِس کی تصریح اپنی کتاب الروضہ وغیرہ میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابوداؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میرے سامنے میری اُمت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورت یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کر دیا ہو۔"

ابوداؤد ہی نے یہ حدیث بھی نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جس شخص نے قرآن پڑھ کر پھر اُسے فراموش کر دیا وہ قیامت کے دن خدا تعالیٰ کے سامنے کوڑھی ہو کر آئے گا۔"

صحیحین میں آیا ہے کہ "قرآن کی حفاظت کرو! کیونکہ اس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمدؐ کی جان ہے بے شک وہ زانو بندھے ہوئے اونٹ سے بھی بڑھ کر تُڑا بھاگنے والا ہے۔"

مسئلہ

قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ ذکروں میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ حالتِ ناپاکی خدا تعالیٰ کا نام لینا پسند نہ کرتے تھے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

امام الحرمین کا قول ہے "بے وضو شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی بُرائی (حرج) نہیں، کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلعم کا بِلا وضو ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہے اور اگر قرأت کی حالت میں ناقض چیز کے نکلنے کا احساس ہو تو قرأت روک دے جب تک کہ اس سے نجات نہ مِل جائے۔ مگر نجس آدمی (جس پر غسل واجب ہے یعنی جنبی) اور عورت جس کو ماہواری آرہی ہو اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے، ہاں وہ مصحف دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کر سکتے ہیں اور جس شخص کا مُنہ ناپاک ہو اس کے لئے قرأت مکروہ ہے۔ بعض کا قول ہے کہ قرأت اس کو اسی طرح حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کا چھونا حرام ہے۔

مسئلہ

قرأت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے اور اس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے بہت سے علماء نے حمام اور راہ گزر میں قرأت کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نووی کا قول ہے کہ ہمارے

نزدیک اِن مقامات میں قرأت مکروہ نہیں۔

نووی ہی نے ایک موقعہ پر لکھا ہے کہ شعبی نے بیتُ الخلا[1] اور خراس (چکی والے) کے گھر میں جب چکی چل رہی ہو قرأت قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے۔ پھر نووی نے کہا ہے کہ یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے۔"

مسئلہ

قرأت کے وقت قبلہ رُو ہو کر باطمینان خشوع و خضوع کے ساتھ جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور اس موقعہ پر سر جھکائے رہنا چاہئے۔

مسئلہ

تعظیمِ قرآن اور پاکیٔ دہن کے خیال سے مسواک کرنا مسنون ہے۔

ابن ماجہ نے علی رضؓ سے موقوفاً اور بزار نے بھی انہی سے نہایت جیّد سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کیا ہے کہ "تمہارے مُنہ قرآن کے راستے ہیں لہٰذا ان کو مسواک کے ذریعہ سے پاک و صاف رکھا کرو۔"

میں کہتا ہوں اگر قرأت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا ہو تو اَعُوْذُ بِاللهِ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے۔

مسئلہ

آغازِ قرأت سے پہلے اعُوْذُ بِاللهِ پڑھنا مسنون ہے۔ پروردگارِ عالم کا ارشاد ہے "فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ"[2] یعنی جب تم قرأتِ قرآن کا ارادہ کرو تو اعوذ باللہ پڑھو۔ بعض علماء نے آیت کے ظاہر کو دیکھ کر یہ کہا ہے کہ قرأت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھ لے اور بعض علماء نے تو اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ کو قرأت سے فراغت کے بعد پڑھنا واجب قرار دیا ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ اگر اثنائے قرأت میں قاری کا کسی جماعت کے پاس سے گزر ہوا اور اُس نے اس کو سلام کیا تو پھر قرأت شروع کرتے وقت اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے۔ نیز یہ بھی کہا ہے کہ قولِ مختار

---

[1] یہاں لفظ "حَشَش" آیا ہے جس کے لفظی معنی ہیں باغ، بوستان یا کھجوروں کا جھنڈ۔ لیکن چونکہ عرب اکثر باغوں میں پاخانہ پھرا کرتے ہیں لہٰذا پھر "حش" کا اطلاق بیت الخلا یا پاخانہ پر بھی ہونے لگا۔ ۱۲ (مصحح)

[2] جب تم قرآن پڑھو تو راندۂ درگاہ شیطان سے خدا تعالےٰ کی پناہ مانگو۔ ۱۲

میں تعوذ کی صورت " اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ " بیان کی گئی ہے، اور سلف کی ایک جماعت اِس پر " اَلسَّمِیْعِ الْعَلِیْمِ " کے الفاظ بھی بڑھاتی تھی۔"

حمزہ سے " اَسْتَعِیْذُ، نَسْتَعِیْذُ اور اِسْتَعَذْتُ " کے الفاظ مروی ہیں۔ حنفی مذہب کے مشہور عالم اور فقیہہ صاحبِ ہدایہ نے اِسی کو پسند کیا ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں۔

حمید بن قیس سے " اَعُوْذُ بِاللّٰہِ الْقَادِرِ مِنَ الشَّیْطَانِ الْغَادِرِ " کہنا بھی منقول ہے۔

ابو السمال سے منقول ہے کہ وہ کہتے تھے " اَعُوْذُ بِاللّٰہِ الْقَوِیِّ مِنَ الشَّیْطَانِ الْغَوِیِّ " اور بعض علماء سے منقول ہے " اَعُوْذُ بِاللّٰہِ الْعَظِیْمِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ " بعض سے " اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ " بھی مروی ہے۔ تعوذ میں اسی طرح کے چند اور الفاظ بھی آئے ہیں۔

حلوانی نے اپنی کتاب الجامع میں لکھا ہے کہ " استعاذہ کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس سے تجاوز کرنا ممنوع ہو۔ جس کا دل چاہے اُسے بڑھالے اور جو چاہے اس میں کمی کر دے۔

ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتے ہیں کہ " ائمۂ قرأت کے نزدیک اعوذ باللّٰہ کو بلند آواز سے پڑھنا مختار ہے۔ ایک قول میں اس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح بھی موجود ہے۔ پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے سوا اور مقاموں میں اس کو آہستہ پڑھنا چاہیے۔

ابن الجزری کا قول ہے کہ " ائمہ نے اعوذ باللّٰہ کو بلند آواز سے پڑھنا مطلقاً پسندیدہ قرار دیا ہے۔"

ابو شامہ نے اس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگائی ہے جو مفید ہے اور وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللّٰہ کا جہر قرأت سُننے والے کے سامنے کیا جائے گا کیونکہ جس طرح عید کی تکبیروں اور لبیک کا بالجہر کہنا نمازِ عید کی علامت ہے، اسی طرح اعوذ باللّٰہ کا بالجہر پڑھنا قرأت کا نشان ہے اور اس کے بہ آوازِ بلند پڑھنے کا فائدہ یہ ہے کہ سُننے والا متوجہ ہو کر اور گوش بر آواز ہو کر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قرأت کو بغیر اِس کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سُن سکے گا۔ ورنہ اگر اعوذ باللّٰہ کو آہستہ کہا جائے تو سامع کو آغازِ قرأت کی خبر بھی نہ ہوگی اور وہ ضرور کسی نہ کسی ٹکڑے کے سُننے سے محروم رہ جائے گا اور اسی چیز سے نماز کے اندر اور نماز سے باہر کی قرأتوں کا باہمی فرق نمایاں ہوتا ہے اور متاخرین کا اس کو آہستہ پڑھنے میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ آہستہ

پڑھنے سے مُراد یہ ہے کہ اس کا تلفّظ زبان سے اِس طرح کرے کہ وہ خود اس کو سُن سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کو صرف دل میں پڑھنا چاہئے زبان سے اس کا تلفّظ کرنا ضروری نہیں۔

جب قاری قرأت کو ترک کرنے کے خیال سے یا کسی سے گفتگو کرنے کی وجہ سے خواہ وہ سلام کا جواب ہی کیوں نہ ہو، قرأت بند کردے تو دوبارہ اَعوذُ باللہ پڑھ کر قرأت شروع کرے لیکن اگر وہ کلام قرأت ہی کے متعلق ہو تو پھر اَعوذُ باللہ کہنے کی حاجت نہیں۔

اور یہ بات کہ آیا اَعوذ باللہ کہنا سنّتِ کفایہ ہے یا سنّتِ عین؟ یہ مسئلہ ذرا تفصیل طلب ہے. اگر ایک جماعت قاریوں کی قرأت کر رہی ہو اور اُن میں سے ایک ہی شخص اَعوذُ باللہ کہہ لے تو وہ سب ہی کی طرف سے کافی ہو جائے۔ جیسے کھانے کے وقت ایک دسترخوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوتا ہے؟ میں نے اِس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اَعوذُ باللہ کا پڑھنا سنّتِ عین ہے اِس لئے کہ اس کا مقصد قاری کا اعتصام باللہ اور شیطان کے شر میں مُبتلا ہونے سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنا ہے پھر ایسا کیوں کر ہوسکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے۔

مسئلہ

یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ ہر ایک سُورت کے شروع میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم پڑھتا رہے۔ البتہ سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ (سورۂ توبہ) اِس قید سے مستثنیٰ ہے۔ اور بسم اللہ کا پڑھنا اِس لئے لازم ہے کہ اکثر علماء اِس کو آیت مانتے ہیں لہٰذا اگر وہ سُورت میں داخل سمجھی جائے گی تو اس کا تارک اکثر علماء کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصّہ کا تارک ہوگا ورنہ بہ صورتِ دیگر اگر وہ بسم اللہ کو سورت کے مابین بھی پڑھ لے گا تو بھی مناسب ہوگا۔ جیسا کہ عبّادی نے نقل کیا ہے اسی بات پر امام شافعیؒ بھی زیادہ زور دیتے ہیں۔

فرّاء کا قول ہے "اِلَیْہِ یُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَۃِ۔ الآیۃ" اور "وَھُوَ الَّذِیْ اَنْشَأَ جَنّٰتٍ۔ الآیۃ" یا اِسی طرح کی دوسری آیتوں کی قرأت کرتے وقت اَعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے، کیونکہ محض تعوّذ کے بعد اِن آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحت ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔

ابن الجزری کا قول ہے "سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ (توبہ) کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے

میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اس میں ابو الحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن جعبری نے اس کا قول رد کر دیا ہے۔"

مسئلہ

قرأتِ قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیت کی کچھ حاجت نہیں مگر جب کہ نماز سے باہر قرأت کی نذر مانے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیت کرلے چاہے اُس نے وقت بھی معیّن کرلیا ہو۔ اور اگر ایسی حالت میں نیّت کو ترک کر دے گا تو نذر جائز نہ ہوگی۔ اِس بات کو قمولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ

قرآن کی قرأت میں ترتیل مسنون ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے " وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا"[۵۱]
ابوداؤد وغیرہ نے حضرت امِّ سلمہ رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلعم کی قرأت کی یہ تعریف کی ہے کہ " آپؐ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے"

بخاری میں حضرت انس رضہ سے مروی ہے کہ اُن سے رسول اللہ صلعم کی قرأت کی بابت پوچھا گیا تو انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کششِ صوت کے ساتھ ہوتی تھی پھر انھوں نے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کو پڑھ کر سنایا اور اللہ، الرَّحمٰن اور الرَّحِیم سب کو مد کے ساتھ پڑھا"

صحیحین میں ابن مسعود رضہ سے مروی ہے کہ اُن سے کسی شخص نے کہا "میں قرآنِ مفصّل[۵۲] کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں۔ ابن مسعود رضہ نے کہا اِس طرح جس طرح اشعار کو جلد جلد پڑھ جاتے ہیں؟ بے شک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ ان کے حلق کے نیچے نہیں اُترتا۔ کاش اگر قرآن دل میں اُترتا اور اس میں جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا"

آجری نے ابن مسعود رضہ سے حملۃ القرآن میں یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا " نہ تو تم اُسے بادبان کشتی کی طرح پھیلاؤ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو، اس کی عجیب وغریب باتوں کے

---

۵۱ قرآن کو ترتیل کے ساتھ پڑھ ۔ ۱۲

۵۲ مفصّل قرآن شریف کی اس منزل کو کہتے ہیں جو سورۂ حجرات سے لے کر آخر تک یا الصّافّات سے لے کر اخیر تک یا جاثیہ سے یا سورۂ محمد سے یا قٓ سے یا سورۃ الفتح سے یا تبارک سے یا الصف سے یا سبّح سے یا والضحیٰ سے اخیر تک (مص)

پاس ٹھہرو اور دلوں کو حرکت دو اور غور کرو اور آخر سورت تک پڑھنے کی فکر نہ کرو۔"

اسی راوی نے ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن بہشت میں داخل ہونے کے وقت) کہا جائے گا کہ تو قرآن پڑھتا اور (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اسی طرح اب بھی ترتیل سے پڑھ۔ بے شک تیری منزل (بہشت میں) اسی جگہ ہوگی جہاں تو آخری آیت پڑھ کر اُسے تمام کرے گا۔"

آجرّی ہی نے کتاب مہذب کی شرح میں لکھا ہے "علماء نے زیادہ تیزی کے ساتھ قرآن پڑھنا بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ایک پارہ کی تلاوت ترتیل کے ساتھ بغیر ترتیل کے دو پارے پڑھ لینے سے بھی بدرجہا افضل ہے۔" علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے اور اس کے علاوہ سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر کی علامت ہے اور پھر وہ قلب پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنی نہیں سمجھتا ترتیل مستحب ہے۔"

کتاب النشر میں لکھا ہے "اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ کم پڑھنا افضل ہے یا جلدی زیادہ پڑھنا؟ ہمارے بعض اماموں نے بہت سچ کہا ہے کہ قرأتِ ترتیل کا ثواب مرتبہ میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زیادہ ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض ایک نیکی اسی طرح کی نصیب ہوگی۔"

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے کہ ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اُس کے الفاظ پُر کرکے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کرکے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے" اور بعض نے کہا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اُس کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ قرآن کی قرأت اُس کے مقاماتِ نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھمکی دی گئی ہے اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اسی طرح کی آواز پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب و لہجہ سے عظمت و جلالت کا انداز مترشح ہو۔"

مسئلہ

قرآن پڑھتے وقت اس کے معانی سمجھنا اور اُس کے مطالب پر غور کرنا بھی سنّت ہے کیوں کہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور اعلیٰ مدّعا یہی ہے۔ اِسی سے دل میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے۔ آیت شریف ہے "کِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا اٰيَاتِهٖ" اور ارشاد فرمایا

"اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ"[1]

تدبّر کی تعریف یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلے دل میں اس کے معنی پر غور کرتا ہوا آیت کے مطلب کو سمجھے اور امر اور نواہی پر دھیان دے اور اس بات پر یقین رکھے کہ یہ تمام اوامر اور نواہی ماننے کے قابل ہیں۔ نیز گزشتہ زمانے میں اس سے جو کچھ قصور ہوئے ہیں، ان کی عذر خواہی کر کے معافی مانگے۔ کسی رحمت کی آیت پر گزر ہو تو خوش ہو جائے اور دُعا مانگے۔ اور عذاب کی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے۔ اللہ تعالیٰ کی پاکی کا ذکر آئے تو اس کی پاکی اور عظمت بیان کرے۔ اور دُعا کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے۔

مسلمؒ نے حذیفہ رضؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا "ایک رات میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرہ شروع کر کے اُسے ختم کر دیا پھر سورۃ النساء شروع کر کے اس کو بھی ختم کر لیا اور اس کے بعد سورۂ آل عمران شروع کی اور اُسے بھی پڑھ لیا۔ آپؐ ہر آیت ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے۔ جب کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالےٰ ہوتی تو آپؐ سُبحان اللہ کہتے، سوال و دُعا کی آیت پڑھتے تو دُعا مانگتے، اور تعوّذ کی آیت پر پہنچتے تو خدا سے پناہ مانگتے تھے۔"

ابوداؤد اور نسائیؒ وغیرہ نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے انھوں نے کہا۔ "ایک رات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپؐ نے سُورۂ البقرہ پڑھی اس طرح کہ آپؐ کوئی رحمت کی آیت پڑھتے تو رُک کر دُعا مانگتے اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھہر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے۔"

ابوداؤد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو شخص سورۂ "وَالتِّيْنِ وَالزَّيْتُوْنِ" کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے "بَلٰى وَ اَنَا عَلٰى ذٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ" اور جو شخص سورۂ "لَآ اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ" کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قولہ تعالیٰ آیت پاک "اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى" تک) تو وہ کہے "بَلٰى" (یعنی بیشک خدا اس بات پر قادر ہے) اور سورۂ وَالْمُرْسَلَاتِ کا پڑھنے والا اس کے خاتمہ یعنی آیت پاک "فَبِاَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ" تک پہنچ جائے تو اُس کو پڑھنے کے بعد کہے "اٰمَنَّا بِاللّٰهِ" (یعنی ہم لوگ خدا تعالیٰ پر ایمان لائے)۔"

---

[1] پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے۔ ۱۲

احمد اور ابو داؤد نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰى" پڑھتے تو فرماتے تھے "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلٰى"

ترمذی اور حاکم نے جابر رضؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا کہ "رسول اللہ صلعم صحابہ رضؓ کے پاس تشریف لائے اور اُن کو سورۃ الرحمٰن پڑھ کر سُنائی۔ صحابہ رضؓ اس کو سُن کر خاموش رہے یہ حالت دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں نے اِس سورت کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر انھوں نے تمہاری بہ نسبت بہت اچھا جواب دیا تھا۔ جہاں میں آیت اِک "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" پر پہنچتا تو وہ لوگ کہتے "وَلَا بِشَيْءٍ مِّنْ نِعَمِكَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ فَلَكَ الْحَمْدُ"[1]

ابن مردویہ، دیلمی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الدعاء میں ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ جابر رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ۔ الآیۃ" پڑھی اور اس کے بعد کہا "اَللّٰهُمَّ أَمَرْتَ بِالدُّعَاءِ وَتَكَفَّلْتَ بِالْإِجَابَةِ لَبَّيْكَ اَللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ أَشْهَدُ أَنَّكَ فَرْدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ كُفُوًا أَحَدٌ وَأَشْهَدُ أَنَّ وَعْدَكَ حَقٌّ وَلِقَاءَكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَالسَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّكَ تَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ"[2]

ابو داؤد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلعم سے سُنا کہ آپ نے "وَلَا الضَّالِّينَ" پڑھ کر اُس کے بعد "آمِين" کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کو کھینچا۔ طبرانی نے اِسی حدیث کو "قَالَ آمِينَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"[3] کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اِس کو — "قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي آمِينَ" کے لفظ سے روایت کیا ہے۔

[1] اے ہمارے پروردگار! ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے ۱۲۔

[2] بارِ الٰہا تو نے دُعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں اے پروردگار حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پُکارتا ہوں بے شک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا یکتا ہے نہ تو نے کسی کو جنا اور نہ تیرا کوئی کنبہ والا ہے۔ اور میں گواہی دیتا ہوں کہ، بے شک تیرا وعدہ سچ ہے، جنت حق ہے، دوزخ حق ہے اور قیامت آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مُردوں کو زندہ کرکے اُٹھائے گا ۱۲۔ [3] آپ نے تین مرتبہ آمین کہی ۱۲۔

ابوعبیدہ نے ابومیسرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "جبریل علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کے وقت آمین کی تلقین کی تھی"۔
معاذ بن جبل رضؓ سے روایت ہے کہ وہ سورۃ البقرہ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے"۔
نووی کا قول ہے کہ "آدابِ تلاوت میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جب آیتِ پاک "وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ" اور "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ" یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کرلے۔ چنانچہ نخعی ایسا ہی کیا کرتے تھے"۔

مسئلہ

کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اس کو دہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔
نسائی وغیرہ نے ابوذر رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز میں ایک ہی آیت "إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ط الآیۃ" کو بار بار پڑھتے ہوئے صبح کر دی تھی"۔

مسئلہ

قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کو رونی صورت بنالینا چاہئے اور رنج اور رقّتِ قلب کا اظہار بھی مناسب ہے۔ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ فرماتا ہے "وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ"[1]
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابن مسعود رضؓ کی تلاوت کے متعلق صحیحین میں یہ حدیث آئی ہے کہ "ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہوگئیں"۔
بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ "بے شک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے، اس لئے جب تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونا نہ آئے تو رونے کی صورت بنالو"۔
اسی کتاب میں عبدالملک ابن عمیر کی یہ مرسل حدیث موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں تمھارے سامنے ایک سورت پڑھتا ہوں اور جو شخص اُسے (سنکر) روئے گا اس کے لئے جنت ہے پھر اگر تم رو نہ سکو تو رونے کی صورت بنالو"۔
ابویعلٰے کی مسند میں یہ حدیث ہے کہ "تم لوگ قرآن کو رنج و اَلم کے ساتھ پڑھو کیونکہ

---

[1] وہ منہ کے بل روتے ہوئے گر پڑتے ہیں۔ ۱۲

وہ حزن و ملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔

طبرانی کے نزدیک قرأت اسی شخص کی اچھی ہے جو قرآن کو غمناک لہجے میں پڑھے۔

کتاب مہذّب کی شرح میں ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق و عہود[1] کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تامّل کرے اور پھر سوچے کہ اس نے اِن اُمور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر ان تہدیدوں کے پڑھتے وقت رونا نہیں آیا تھا تو اسے چاہیے کہ اپنی اِس کم نصیبی پر ہی گریہ وزاری کرے کہ اس سے یہ موقع کیوں کر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے۔

مسئلہ

قرأت میں خوش آوازی اور لب و لہجہ کی درستی مسنون ہے۔

ابن حبان وغیرہ کی یہ حدیث اِس کی تائید کے لئے کافی ہے "زَيِّنُوا الْقُرْاٰنَ بِاَصْوَاتِكُمْ"[2]

دارمی کی روایت میں اس کے الفاظ اس طرح آئے ہیں "حَسِّنُوا الْقُرْاٰنَ بِاَصْوَاتِكُمْ فَاِنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يَزِيْدُ الْقُرْاٰنَ حُسْنًا"[3]

بزّار وغیرہ نے حدیث "حُسْنُ الصَّوْتِ زِيْنَةُ الْقُرْاٰنِ"[4] کی نقل کی ہے۔

اِس کے متعلق اور بھی بہ کثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں۔

پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اُس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور سنوارنے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ حد سے زیادہ کھینچے۔

الحان (ترنّم و خوش آوازی) کے ساتھ قرأت کرنے پر امام شافعی رح نے کتاب مختصر میں اس کے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے **ربیع الجیزی** کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا ثابت ہے۔

رافعی کا قول ہے "جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قرأت کرنا انہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مدّ اور حرکات کے اشباع میں اِس قدر

---

[1] قول و قرار۔۱۲

[2] تم لوگ اپنی آوازوں سے قرآن کو زینت دو۔۱۲

[3] تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ کیوں کہ اچھی آواز قرآن کا حُسن دوبالا کر دیتی ہے۔۱۲

[4] آواز کی خوبی قرآن کا زیور ہے ۱۲

افراد سے کام لیا جائے کہ فتحۂ الف، ضمّہ سے واؤ اور کسرہ سے یے کی آواز پیدا ہو جائے، یا جہاں ادغام کا موقع نہیں اس جگہ ادغام کیا جائے۔ لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قرأت کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔

کتاب زوائد الروضہ میں مذکور ہے کہ "صحیح یہ ہے کہ مذکورۂ بالا صورت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے کیونکہ اس طرح پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے اور سننے والا بھی گناہ میں پڑ جاتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قرأت کے اصول کے خلاف ہے اور امام شافعی رح نے کراہت سے یہی بات مُراد لی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی کے متعلق یہ حدیث بھی ہے "تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار رہو کہ اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) اور فسّاق کے لہجوں کو کبھی اختیار نہ کرو کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں ہوں گی جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیت کے بندوں کی طرح پڑھیں گے اور قرآن اُن کی اُستخوانِ گلو کے نیچے نہ اُترے گا، اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہوں گے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کریں گے (دھوکے میں مبتلا ہوں گے)" اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے نقل کیا ہے۔

نووی کا قول ہے "خوش آواز شخص سے قرأت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سننا حدیث صحیح کی رُو سے مستحب ہے اور ایک جماعت کا قرأت میں شریک ہونا یا ایسے دَور کے ساتھ قرأت کرنا کہ کچھ لوگ تھوڑا سا قرآن پڑھ لیں اور کچھ اس کے بعد کا حصّہ پڑھ لیں اس میں کوئی مضائقہ نہیں"

مسئلہ

قرآن کی قرأت تفخیم کے ساتھ مستحب ہے۔

اِس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ: "قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے"

حلیمی کا قول ہے "اس کے معنی یہ ہیں، قرآن مَردوں کی قرأت کے ساتھ پڑھا جائے عورتوں کی طرح اسے لوچدار آواز میں نہ پڑھیں اور اس امر میں امالہ کی اس کراہت کا کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تفخیم ہی کے ساتھ ہوا ہو اور پھر اُسی کے ساتھ اِس بات کی بھی اجازت دے دی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اس کا امالہ بھی کر لیا جائے"

مسئلہ

بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو بہ آواز بلند قرأت کو مستحب قرار دیتی ہیں، اور

بعض حدیثوں سے آہستہ آواز میں قرأت کرنے کا استحباب بھی ثابت ہے۔
پہلے امر کے متعلق صحیحین کی یہ حدیث ہے "اللہ تعالیٰ کسی شئے کو اس طرح نہیں سُنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جہر (بہ آوازِ بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سنتا ہے۔"
دوسرے امر کے متعلق ابوداؤد، ترمذی اور نسائی کی یہ حدیث ثبوت میں پیش کی جاتی ہے کہ "قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا صدقہ علانیہ دینے والے کی طرح ہے اور قرآن آہستہ آواز سے پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کی طرح ہے۔"
نووی کا قول ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں تطبیق دینے کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس مقام پر ریاکاری کا خوف ہو، وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز ان صورتوں میں بھی کہ بہ آوازِ بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو، ایسے مواقع پر قرآن آہستگی ہی سے پڑھنا افضل ہے کیونکہ عمل اسی میں زیادہ ہوتا ہے اور اس کا فائدہ سُننے والوں کو بھی ہو سکتا ہے پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمنگ پیدا ہوتی ہے جو اس کو معانیٔ کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے۔ نیز اُسے اپنی قرأت سننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی۔ اور اس کی ہمت بڑھتی رہتی ہے۔
ان دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق دینے کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوسعید سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپ نے صحابہ کو بہ آوازِ بلند قرأت کرتے ہوئے سُنکر اپنے مقامِ اعتکاف کا پردہ ہٹا کے یہ ارشاد فرمایا "خوب سمجھ لو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے لہٰذا ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قرأت میں اپنی آوازیں باہم بلند نہ کرو۔"
بعض علماء کا قول ہے کہ قرأت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس لئے آہستہ پڑھنے والا کسی وقت پریشان ہو کر بہ آوازِ بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور بہ آوازِ بلند پڑھنے والا تھک جانے کی صورت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہوتا ہے اور دونوں اس اَدلنی بَدلنی صُورت میں آرام حاصل کر لیتے ہیں۔

مسئلہ

مصحف کو دیکھ کر قرأت کرنا حافظے کے اعتماد پر قرأت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مُصحف

کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے۔

نووی نے لکھا ہے کہ "ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلف بھی اسی بات کے قائل تھے۔ میں نے اِس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا ہے اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں۔ جس شخص کا خشوع اور تدبّر حافظے سے زبانی پڑھنے اور ناظرہ پڑھنے دونوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا بہتر ہے اور جس کو زبانی پڑھنے میں بہ نسبت مصحف میں نظر جما کر پڑھنے سے غور و فکر اور خشوعِ قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اس لئے زبانی ہی پڑھنا بہتر ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ "مصحف کو دیکھ کر قرأت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو **بیہقی** نے کتاب **شعب الایمان** میں **اَوس الثقفی** کی مرفوع حدیث سے نقل کیا ہے کہ "بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قرأت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھ کر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں۔"

ابوعبید نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ "ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض نماز کو نفل نمازوں پر فضیلت حاصل ہے۔"

بیہقی نے **ابن مسعودؓ** سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "جس شخص کو خدا اور اُس کے رسولؐ سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہو اُسے چاہیئے کہ مصحف میں دیکھ کر قرأت کرے۔" بیہقی نے اِس حدیث کو منکر حدیث بتایا ہے۔

پھر **بیہقی** ہی حضرت **ابن مسعودؓ** سے سندِ حسن کے ساتھ مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ "اَدِیْمُوا النَّظَرَ فِی الْمُصْحَفِ"[1]

زرکشی نے اپنی کتاب "البرہان" میں **نووی** کی اس تمام بحث کو دو قول میں بیان کرکے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ "حفظ قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے۔"

ابن عبد السلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلام الٰہی پر غور و فکر کیا جا سکتا ہے۔ اس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں کبھی ممکن نہیں۔"

---

[1] مُصحف میں ہمیشہ نظر کرتے رہو۔ ۱۲

مسئلہ

تبیان میں آیا ہے کہ "اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا جائے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک اس نے پڑھا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے، کیونکہ ابن مسعودرضؓ، نخعیؒ اور بشیر بن ابی مسعودؓ سے منقول ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اس آیت سے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ "فلاں فلاں آیت کیسے ہے؟" کیونکہ اِس طرح سے کہنے میں بتانے والے کو شبہ پڑ جائے۔

ابن مجاہد کا بیان ہے کہ "جب قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ "ی" ہے یا "ت" تو اُسے "ی" پڑھنا چاہئے۔ کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے، ممدود یا مقصور ہونے میں شک ہو جائے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارے میں شک ہونے پر فتحہ کے ساتھ قرأت کرے کیونکہ فتحہ کسی جگہ میں غلط نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے۔"

میں کہتا ہوں "عبد الرزاق نے ابن مسعودرضؓ سے روایت کی ہے "جب تم کو "ی" اور "ت" میں اختلاف پیش آئے تو اُس حرف کو "ی" بنا کر قرآن کی تذکیر کرو[1]"

ثعلب نے اِس قول سے یہ بات سمجھی ہے کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں کا احتمال ہو، اُس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید اِس طرح کی گئی ہے کہ مؤنث غیر حقیقی کا مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممتنع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مؤنث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ کے ساتھ لایا گیا ہے، جیسے "اَلنَّارُ وَعَدَهَا اللّٰهُ"، "اِلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ" اور "قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ" وغیرہ اور جب کہ مؤنث غیر حقیقی کو مذکر بنانے کا قصد محال ہے تو مؤنث حقیقی کو مذکر بنانا بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوگا۔

علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کے مؤنث اور مذکر دونوں طرح پر آنے کا احتمال ہو اُن میں غلبۂ تذکیر کا ارادہ ٹھیک نہیں، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ" میں "اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِیَۃٍ" میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز تھی مگر یہ مؤنث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ" اور "مِنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا" کہ یہاں مذکر لایا گیا

---

[1] یعنی مذکر کا استعمال کرو، یا نصیحت کرو، یاد دعا کرو یا یاد کرو۔ ۱۲

ہے۔ لہٰذا ابن مسعودؓ کے قول میں "ذَکِّرُوْا" سے یہ مُراد نہیں جو ثعلب نے سمجھا ہے بلکہ ان کا مقصود "ذَکِّرُوْا" سے نصیحت کرنا اور دُعا کرنا ہے، جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے خود "فَذَکِّرْ بِالْقُرْاٰنِ" میں فرمایا ہے۔ لیکن ابن مسعودؓ نے جر دینے والے حرف کو حذف کر دیا، ورنہ اصل میں "ذَکِّرِ النَّاسَ بِالْقُرْاٰنِ" کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظِ قرآن پر آمادہ کرو تاکہ وہ اُسے بھول نہ جائیں۔

میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے قول کا ابتدائی حصّہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اور واحدی کا قول ہے کہ "اصل بات وہی ہے جس کی طرف ثعلب گئے ہیں۔ یعنی یہاں پر یہی مُراد ہے کہ جب ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اس کے مذکّر لانے میں مصحف کے خلاف ہونے پر کوئی دلیل نہ پیش کی جا سکے، جیسے "وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" میں ہے تو اُس لفظ کو مذکّر بنا سکتے ہیں۔ اور اس بات کے مُراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اِسی بات کی طرف گئے ہیں اور انھوں نے اِس قبیل کے تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے "یَوْمَ یَشْهَدُ عَلَیْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ" اور یہ بات مؤنث غیر حقیقی ہی میں ہے۔"

مسئلہ

کسی سے بات کرنے کے لئے قرأت کو بند کر دینا مکرُوہ ہے۔

حلیمی کا قول ہے "اس لئے کہ کلام اللہ پر غیر اللہ کے کلام کو ترجیح دینا بُرا ہے۔"

بیہقی نے اِس اَمر کی تائید میں "صحیح بخاری" کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ "ابن عمرؓ جب قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے۔"

اِسی طرح قرأتِ قرآن کے دَوران ہنسنا، کپڑے وغیرہ سے کھیلنا اور ایسی چیزوں کو دیکھنا بھی جو دل کو اپنی طرف متوجہ کرلیں، مکروہ ہے۔

مسئلہ

غیر عربی زبان میں قرآن کا (خالص ترجمہ) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو، یا خارج از نماز (دونوں حالتوں میں ناجائز ہے)

امام ابوحنیفہ رحہ نے قرآن کی قرأت غیر عربی زبان میں مطلقاً جائز قرار دی ہے، لیکن اُن کے دونوں شاگرد ابو یوسفؒ اور محمد رحہ نے صرف عربی سے ناواقف حضرات کے لئے

جائز قرار دی ہے. لیکن بزدوی کی شرح میں ہے کہ ابو حنیفہ رح نے اپنے اِس قول سے بعد میں رُجوع کر لیا تھا اور انھوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قرأت ناجائز قرار دیدی تھی۔ اِس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن (کا ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اس سے مقصود ہے۔

القفّالؒ جو ہمارے اصحاب (شافعیہ) میں سے ہیں اُن کا قول ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرنے کا تو تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا کہ "پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو؟" انھوں نے جواب دیا "یہ بات یوں نہیں ہے اس لئے کہ تفسیر میں یہ ممکن ہے کہ وہ شخص اللہ تعالےٰ کی جو آیت سے مُراد ہے اس کا کچھ مفہوم بیان کر سکے اور کچھ نہ بیان کر سکے۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کیونکہ وہ اللہ تعالےٰ کے معانی اور مطالب کی پوری پوری ترجمانی نہیں کر سکتا، اِس لئے کہ ترجمہ تو ایک لفظ کا دوسرے لفظ سے اِس طرح بدلنے کا نام ہے کہ وہ لفظ جس لفظ کے قائم مقام ہے اس کی ایسی صحیح ترجمانی کرے کہ کسی طرح سے اُس میں اور اِس میں کوئی فرق باقی نہ رہے، اور یہ بات ناممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں تو صحیح مطلب مقصود ہوتی ہے ہو سکے یا نہ ہو سکے۔"

مسئلہ

قرأتِ شاذ کا پڑھنا جائز نہیں۔

ابن عبد البرؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے مگر ابن موہوب الجزری نے نماز میں پڑھنے کے سوا دیگر حالتوں میں اِس کو جائز قرار دیا ہے اور اسے حدیث کے بالمعنیٰ روایت جائز ہونے پر قیاس کیا ہے یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنیٰ روایت درست ہے اسی طرح قرأت شاذ کا پڑھنا بھی خارج از نماز درست ہے۔

مسئلہ

بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔

شرح المہذب میں ہے کہ "یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہٰذا اس کو بجز اُن صورتوں کے جو شرعًا ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا درست نہیں، جیسے کہ جمعہ (فجر) کی نماز میں سورۃ السجدہ اور سورۃ الدھر پڑھنا۔ اسی طرح کی اور چند مثالیں ہیں اِس واسطے کہ اگر سُورتوں میں تفریق کی جائے یا اُن کو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ اگرچہ جائز ہے لیکن اِس سے

افضل سُورت کا ترک لازم آتا ہے۔

اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سُورت کو آخر سے اوّل تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اس سے قرآن کا اعجاز اور ترتیبِ آیات کی حکمت معدوم ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں سلف کا ایک قول بھی پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے نہایت عمدہ سند کے ساتھ ابن مسعود رضہ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعود رضہ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو اُلٹا کر کے (یعنی سورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو اُلٹ کر) پڑھتا ہو، تو انھوں نے جواب دیا کہ "اس شخص کا قلب اُلٹا ہے۔"

اور ایک سورت کو دوسری سورت سے خلط ملط کر کے پڑھنا۔ اس کے متعلق حلیمی نے کہا ہے کہ اس کا ترک کر دینا آدابِ قرآن سے ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو عبید نے سعید بن المسیّب رضہ سے روایت کیا ہے کہ "ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلال رضہ کے پاس سے گزرے، اس وقت بلال رضہ تھوڑا سا کسی سورت میں سے اور تھوڑا سا کسی سورت میں سے ملا ملا کر قرآن پڑھ رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بلال رضہ! میں تمھاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورت اور دوسری سُورت کو باہم ملا جلا کر قرأت کر رہے تھے" بلال رضہ نے جواب دیا کہ "میں نے ایک پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا دیا تھا۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا "تم سُورت کو اس کی بجنسہٖ حالت پر قرأت کیا کرو۔" یا اسی کے مانند کوئی اور بات فرمائی۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے۔ ابو داؤد کے نزدیک یہ حدیث ابو ہریرہ رضہ سے بغیر آخری حصہ کے موصول ہے۔

ابو عبید ہی نے اس کی ایک دوسرے طریقہ پر عفرہ کے مولا عمر سے یوں بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضہ سے فرمایا "جب تم کسی سُورت کی قرأت کرو تو اُسے پورا کر دیا کرو۔"

ابو عبید ہی نے کہا ہے کہ ہم سے معاذ نے بیان کیا کہ ابن عوف نے کہا ہے کہ "میں نے ابن سیرین سے اس شخص کی نسبت دریافت کیا جو ایک سُورت سے دو آیتیں پڑھ کر پھر اُسے چھوڑ دے اور دوسری سُورت پڑھنے لگے۔ تو ابن سیرین نے کہا "تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں بھی اس طرح کے بڑے گناہ کرنے سے پرہیز کرنا چاہیئے۔"

ابن مسعود رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "جب تم کوئی سورت شروع کرو اور یہ

چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورت پڑھو تو سورۂ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھنا شروع کردو اور اگر اسی سورت کو شروع کیا ہے تو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورت شروع نہ کرو یہاں تک کہ اس کو ختم کرلو۔"

ابن ابی الہذیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "صحابہ رضؓ اِس بات کو اچھا نہیں سمجھتے تھے کہ آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور ایک ٹکڑا چھوڑ دیں۔"

ابو عبید کا قول ہے کہ "ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قرأت ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ کے لئے ناپسند فرمایا اور ان کو اس سے منع کیا یا جس طرح ابن سیرین نے اس کو پسند نہیں کیا ہے۔"

عبداللہ بن مسعود رضؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی توجیہہ میرے خیال میں یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک سورت کو پڑھنا شروع کیا اور اس کو تمام کرنے کا ارادہ بھی کیا تھا کہ اسی اثنا میں اُسے دوسری سورت پڑھنے کا خیال آگیا تو اس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ سورۂ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھ لے لیکن وہ شخص جس نے قرأت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہونے اور آیاتِ قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا۔ اِس لئے کہ اگر اللہ تعالےٰ کو اِس طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو وہ قرآن کو اسی (بے ترتیبی کے) انداز پر نازل فرماتا ترتیب کا لحاظ کیوں فرماتا۔"

قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورت کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع نقل کیا ہے۔

بیہقی کا قول ہے کہ سب سے عمدہ دلیل جو اس بارے میں پیش کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلعم سے ماخوذ ہے اور آپؐ نے اس کو جبریل عؑ سے اخذ کیا تھا لہٰذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قرأت کرے، کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے کہ "خدا تعالیٰ کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے۔"

مسئلہ

حلیمی نے کہا ہے کہ "ہر ایک ایسا حرف جس کو (امام فن) قاری نے ثبت کیا[1] اس کا پورا پورا حق اَدا کرنا مسنون ہے تاکہ قرأت کرنے والا ہر اس چیز کو جو قرآن (میں شامل) ہے اَدا کرسکے۔"

---

[1] قرأت میں داخل اور نمایاں کیا ۱۲۔

ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے کہ "جب قرآن پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی ایک کی قرأت شروع کرے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اس وقت تک برابر وہی ایک قرأت پڑھتا جائے اور جب ارتباطِ کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوسری قرأت شروع کر دے۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قرأت پر مُداومت کرتا رہے" لیکن دیگر علماء نے اس کی مطلق ممانعت کی ہے۔

ابن الجزری نے کہا ہے کہ "یہ کہنا بھی درست ہے کہ اگر تبدیلِ قرأت کی یہ صورت ہو گی کہ قرأتوں میں سے کوئی ایک قرأت دوسری کے ساتھ ترتیب پائے گی، تو اس کی ممانعت بھی تحریمی ہو گی۔ مثلاً کوئی شخص "فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ" کو "اٰدَمُ" اور "كَلِمٰتٍ" دونوں کے رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے۔ اور یہ کرے کہ "آدم" کا رفع ابن کثیر کے سوا دوسرے قاری کی قرأت سے لے لے، اور "کلمات" کا رفع ابن کثیرؒ کی قرأت سے اَخذ کرے یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیّت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں۔ اور اگر تغیرِ قرأت اس طرح کا نہ ہو کہ اس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مراتب میں فرق پیدا ہو بلکہ یہ تغیّر بر سبیلِ روایت ہو تو یہ بھی حرام تصوّر کیا جائے گا اس لئے کہ ایسا کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیّر ہو گیا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، یہ جائز ہے۔"

مسئلہ

قرأتِ قرآن کا سُننا اور اُس وقت شور وغُل اور باتوں کا ترک کر دینا مسنون ہے کیونکہ پروردگارِ عالم خود فرماتا ہے "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"[1]

مسئلہ

آیتِ سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے۔ اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ[14] ہیں جن کی سورتوں کے نام یہ ہیں:

الاعراف، الرعد، النحل، بنی اسرائیل اور مریم ان سورتوں میں ایک ایک، اور سورۂ الحج میں دو[2] سجدے، پھر الفرقان، النمل، السجدہ، فصلت (حٰم السجدہ)، النجم، الانشقاق اور العلق کی سورتوں میں ایک ایک سجدہ۔ سورۂ صٓ کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں

---

[1] ترجمہ: "جب قرآن پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور خاموش ہو کر غور سے سنو تاکہ تم پر رحم کیا جائے" ۱۲

میں سے نہیں ہے۔ بعض علماء نے سُورۃُ الحجر کے آخر میں ایک سجدہ کا چودہ[۱۴] سجدوں میں اضافہ کیا ہے۔ اِس کو ابن الفرس نے اپنی کتاب "احکام" میں لکھا ہے۔

مسئلہ

نَوَوِی کا قول ہے کہ قرأت قرآن کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں، اِس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قرأت کے لئے موزوں ہے۔ لیکن مغرب و عشاء کے بین قرأت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نماز فجر کے بعد کا وقت ہے اور یُوں تو قرأت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہے۔

ابن ابی داؤد نے معاذ بن رفاعہ کے واسطے سے ان کے مشائخ کا جو یہ قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نمازِ عصر کے بعد کے قرأت کو مکروہ سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے۔ تو یہ ایک بے اصل اور نا قابلِ قبول بات ہے۔

ہم لوگ قرأت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن، پھر جمعہ اُس کے بعد پیر اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دن پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں میں رمضان کا پچھلا، اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ اور پورے مہینوں میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں۔ نیز قرآن کی قرأت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں، کیونکہ ابن ابی داؤد نے عثمان بن عفان رضؓ کا یہی عمل بیان کیا ہے۔

قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصّہ میں افضل ہے اس لئے کہ **دارمی** نے سندِ حَسَن کے ساتھ سعد بن ابی وقّاص رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اگر قرآن کا ختم آغازِ شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ قرآن ختم کرنے والے کے واسطے صبح تک رحمت کی دُعا کرتے رہتے ہیں۔ اور اگر وہ دن کے پہلے حصے میں قرآن ختم کرتا ہے تو شام تک فرشتے اس کے حق میں رحمت کی دُعائیں مانگتے جاتے ہیں"

اِحیاءُ العُلوم میں ہے کہ "دن کے آغاز کا ختمِ قرآن نمازِ فجر کے فرض کی دو دو رکعتوں میں ہونا چاہئے اور شب کے ابتدائی حصّہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نمازِ مغرب کی دو دو سنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے"

ابن المبارک سے منقول ہے کہ "وہ جاڑوں کے موسم میں آغازِ شب اور گرمیوں کے ایّام میں فجر کا وقت ختمِ قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے"

مسئلہ

ختمِ قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے۔

اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

ختمِ قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرنا چاہیئے۔

طبرانی نے انس رضؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ جس دن وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبے والوں کو جمع کرکے خدا اللہ سے دُعا مانگا کرتے تھے۔

ابن ابی داؤد نے حکم بن عقیبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ "مجھے مجاہد رحؒ نے بلوا بھیجا اور میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی امامہؒ بھی موجود تھے۔ مجاہدؒ اور ابن ابی امامہؒ دونوں نے مجھ سے کہا "ہم نے تم کو اس لئے بُلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختمِ قرآن کے وقت دُعا قبول کی جاتی ہے۔"

مجاہد رحؒ ہی سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا "صحابہ رضؓ ختمِ قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے۔"

مجاہد رحؒ کا قول ہے کہ "ختمِ قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے۔"

مسئلہ

سورۃ الضحٰی سے آخرِ قرآن تک ہر سورت کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور مکہ والوں کی قرأت کا دستور ہے۔

بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمہ نے ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ "میں نے عکرمہؒ بن سلیمان سے سُنا وہ کہتے تھے "میں نے اسمٰعیل بن عبداللہ المکّی کے سامنے قرأت کی اور جب میں سُورۃ الضحٰی پر پہنچا تو انھوں نے کہا۔ یہاں سے تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن ختم کردو" پھر میں نے عبداللہ بن کثیرؒ کو قرأت سُنائی تو انھوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا "میں نے مجاہدؒ سے قرأت سیکھی تھی انھوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا تھا۔ اور مجاہد رحؒ نے مجھے خبر دی ہے کہ انھوں نے ابن عباس رضؓ کے سامنے قرأت پڑھی تھی تو ابن عباس رضؓ نے انھیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ انھوں (ابن عباس رضؓ) نے اُبی بن کعب رضؓ کے سامنے قرأت کرکے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے۔"

اس حدیث کو ہم نے اسی طریقہ پر موقوفاً روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک

دوسرے طریق پر ابن ابی بزّہ ہی سے مرفوعًا بھی روایت کیا ہے۔ اور اسی طریق پر (یعنی مرفوعًا) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اِس کے علاوہ اِس حدیث کے اور بھی بہ کثرت طریقے بزّی اور موسیٰ بن ہارون سے منقول ہیں۔

حاکم کا قول ہے کہ "مجھ سے بزّی نے اور ان سے امام محمد بن ادریس الشافعی نے کہا "اگر تو تکبیر کو چھوڑے گا تو یاد رکھ کہ نبی صلعم کی ایک سنّت کو ترک کرے گا"

حافظ عماد الدین بن کثیر رح نے کہا ہے کہ "حاکم کا یہ قول اِس بات کا مقتضی ہے کہ اُس نے اِس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے"

ابو العلاء الہمدانی نے البزّی سے روایت کی ہے کہ "اس (تکبیر) کی اصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم پر وحی کا آنا بند ہوگیا تھا (تو) مشرکین نے کہا "محمد (صلعم) سے اُن کا خدا بیزار ہوگیا ہے" اُس وقت سورۂ والضحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلعم نے تکبیر کہی" ابن کثیر رح نے کہا ہے "یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جا سکتا"

حلیمی رح کا بیان ہے کہ "تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قرأت کو صوم رمضان کے ساتھ متشابہ کیا جائے یعنی جس طرح تعدادِ صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اسی طرح اِس مقام پر سورت کے مکمّل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی اور اس کی صورت یہ ہے کہ ہر ایک سورت پر تھوڑے سے وقفہ کے بعد "اللہ اکبر" کہے"

سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب (شافعیہ) میں سے ہیں انھوں نے بھی اپنی تفسیر میں اِسی طرح بیان کیا ہے کہ "دو سورتوں کے مابین "اللہ اکبر" کہنا چاہئے اور پچھلی سورت کے اخیر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرنا چاہئے بلکہ اسے معمولی سکتہ سے جُدا کر دینا چاہئے۔

حلیمی رح نے کہا ہے کہ جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کا ایک حیلہ ہاتھ آتا ہے۔ کیونکہ تکبیر کی مُداومت سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ وہ قرآن کا جُزو ہے"

کتاب النشر میں ہے "قاریوں کا تکبیر کے ابتدا کرنے میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیر سورۂ الضحیٰ کے اوّل سے کہنی چاہئے یا اس کو تمام کر لینے کے بعد؟ اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف ہے کہ آیا وہ سورۂ النّاس کے اوّل میں کہی جائے یا اُس کے آخر میں؟ اور اِس

بارے میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورت سے وصل کیا جائے گا یا جُدا؟ اور وصل ہوگا تو اوّل سورت میں یا سورت کے آخر میں؟ اور اسی طرح تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک اَللّٰہُ اَکْبَرُ کہنا چاہئے اور کوئی "لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ" کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آیا تکبیر سورت کے شروع میں ہو یا اخیر میں؟ نماز اور خارج از نماز کی حالت دونوں تکبیر کے لئے یکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہئے۔" اس بات کی تصریح سخاوی اور ابوشامہ نے کی ہے۔

مسئلہ

ختمِ قرآن کے بعد دُعا مانگنا بھی سنّت ہے۔

اِس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اِس حدیث سے ہوتا ہے جو عرباض بن ساریہ رضؓ سے مرفوعاً آئی ہے کہ "جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دُعا ہے۔"

شعبُ الایمان میں انس رضؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ "جس شخص نے قرآن ختم کرکے خداتعالیٰ کی حمد کہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بے شک اس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی۔"

مسئلہ

ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسنون ہے، اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دی گئی ہے کہ "خداتعالیٰ کے نزدیک سب سے بڑھ کر پسندیدہ کام اس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع سے آخر تک پڑھتا ہے اور جب اس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اس کا آغاز کر دیتا ہے۔"

دارمی نے سندِ حسن کے ساتھ بواسطۂ ابن عباسؓ حضرت اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھ چکتے تو اَلْحَمْدُ سے پھر شروع کر دیتے اور اس کو پڑھ لینے کے بعد سُورۃ البقرہ میں سے بھی "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" تک قرأت فرماتے، اور اس کے بعد ختمِ قرآن کی دُعا فرما کر اُٹھتے تھے۔"

مسئلہ

امام احمدؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے ختمِ قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارے میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے برابر ہونے کا ثبوت

ملتا ہے لہٰذا قاری اس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کر لیتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سورۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب مل جائے؟ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ ختم جو اس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہو، یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کی تکرار سے حاصل ہوا ہو۔"

میں کہتا ہوں مراس بات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ سورۃ الاخلاص کی تکرار سے ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قرأت میں جو کچھ خلل یا کمی رہ گئی ہے اس کی خانہ پوری ہو جائے اور جس طرح حلیمی نے سورت کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزہ کو مکمل کرنے کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے۔ ویسے ہی اگر تکرار سورۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا جائے تو بہت مناسب ہوگا۔"

مسئلہ

قرآن کو ذریعہ معاش بنانا مکروہ ہے۔

آجری نے عمران بن حصین کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اس کو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ سے اس (قرآن) کے واسطہ سے اپنی حاجت مانگے کیونکہ آگے چل کر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھ کر لوگوں سے اس (قرآن) کے ذریعہ سے سوال کیا کریں گے (یعنی بھیک مانگیں گے)۔

بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سندِ صالح کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ "جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اس سے کچھ (مالی) منفعت حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض دس لعنتیں ملیں گی"

مسئلہ

یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھول گیا، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ فلاں آیت مجھے بھلا دی گئی (یا شیطان نے بھلا دی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث آئی ہے۔

مسئلہ

امام شافعی رح کے سوا باقی تینوں امام میت کو قرأت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں۔ مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قولہ تعالیٰ - وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى سے استناد کرتے ہیں۔

قرآن سے اقتباس کرنا

اِقتباس اس کو کہتے ہیں کہ قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تضمین کرلیں، مگر نہ اِس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ اس طریقہ سے شامل کر دیں گویا وہ قرآن کے الفاظ بھی اسی کلام میں سے ہیں، یعنی اس کے آغاز میں قال اللہ تعالیٰ یا اسی طرح کے دوسرے امتیاز پیدا کرنے والے کلمات نہ بڑھائے جائیں، کیوں کہ ایسی صورت میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔

مالکیہ نے اِس کو حرام کہا ہے اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت بُرے خیال کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں (شافعیہ) میں سے نہ تو متقدمین نے اور نہ متاخرین کی اکثریت میں سے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا۔ باوجودیکہ ان کے زمانے میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور شور رہا اور قدیم و جدید شاعروں نے اُسے برابر استعمال کیا۔ البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اِس کی ضرور روک ٹوک کی ہے۔

شیخ عزّالدّین بن عبدالسّلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو انھوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اس پر ان احادیث نبوی (صلعم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ الآیۃ" کو شریکِ نیت فرماتے تھے، یا آپؐ نے دُعا کے موقع پر فرمایا "اَللّٰهُمَّ فَالِقَ الْاِصْبَاحِ وَجَاعِلَ اللَّيْلِ سَكَنًا وَّالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ حُسْبَانًا۔ اِقْضِ عَنِّيَ الدَّيْنَ وَاَغْنِنِيْ مِنَ الْفَقْرِ"۔ اِسی طرح حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ایک بیان میں سیاقِ کلام کے مابین آیا ہے۔ "وَسَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْٓا اَيَّ مُنْقَلَبٍ يَّنْقَلِبُوْنَ" اور اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے: "قَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" اھ

یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلماتِ قرآن کا اقتباس وعظ، ثنا اور دُعا کے موقعوں پر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم و شعر میں اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے درمیان فرق بھی بہت بڑا ہے۔

"قاضی ابوبکرؒ نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں) اس بات کی تصریح کردی ہے کہ آیات قرآن کی تضمین نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے۔"
نیز قاضی عیاضؒ نے خود اس طرح کا اقتباس نثر میں استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جابجا ایسا کیا ہے۔
اشرف اسمٰعیل بن المقری الیمنی مؤلف کتاب "مختصر الروضہ" نے اپنی شرح بدیعیہ میں بیان کیا ہے کہ "وعظ، خطبے، مدح رسول اللہ صلعم اور منقبت آل و اصحاب رسولؐ میں جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں، سب مقبول ہے لیکن اس کے سوا دوسری صورتوں میں بالکل مردود۔"
اسی کی شرح بدیعیہ میں ہے کہ "اقتباس کی تین[۳] قسمیں ہیں:
مقبول[۱]. مباح[۲] اور مردود[۳]۔
مقبول اقتباس وہ ہے جو خطبوں، وعظوں اور عہود (یعنی فرمانوں اور عہدناموں) میں کیا جاتا ہے۔
مباح وہ اقتباس ہے جو کہ غزل، خطوط اور قصص میں کیا جاتا ہے۔
اور تیسری قسم یعنی اقتباس مردود کی بھی دو قسمیں ہیں:
ایک[۱] تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگارِ عالم نے اپنی ذات کی طرف فرمائی ہے اور نعوذ باللہ اس کو کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرے جیسا کہ خاندانِ بنی مروان (بنو امیہ) کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک عرضداشت پر جس میں اس کے عاملوں کی شکایت کی گئی تھی یہ جواب لکھا تھا "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ"
اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کی (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنی میں تضمین کی جائے، جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے؎

أَوْحَى إِلَى عُشَّاقِهِ طَرْفُهُ	هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ
وَرِدْفُهُ يَنْطِقُ مِنْ خَلْفِهِ	لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ

میرے نزدیک یہ تقسیم بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور میں اس کا قائل ہوں۔
شیخ تاج الدین سبکی نے طبقات میں امام ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر التمیمی البغدادی

کا جو شافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے کہ تذکرہ میں ان کے یہ اشعار نقل کئے ہیں ؎

یَا مَنْ عَلَا ثُمَّ اعْتَدٰى ثُمَّ اقْتَرَفْ ثُمَّ انْتَهٰى ثُمَّ ارْعَوٰى ثُمَّ اعْتَرَفْ

اے وہ شخص جس نے حد سے تجاوز کیا اور پھر اس میں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا ارتکاب کر لیا اس کے بعد وہ رُک گیا اور نادم ہو کر اپنی خطاؤں کا اعتراف کیا۔

اَبْشِرْ بِقَوْلِ اللّٰهِ فِىْ اٰيَاتِهٖ اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفْ

تو خداوند کریم کے اِس قول سے بشارت حاصل کر جو اُس نے اپنی آیتوں میں فرمایا ہے اگر وہ لوگ باز آجائیں گے تو خدا ان کے گزشتہ گناہوں کو معاف فرما دے گا۔

اور پھر کہا ہے کہ اُستاذ ابو منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ اُستاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں۔

بعض دیگر علماء اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض علماءؒ نے بحث کرتے ہوئے اِس کو ناجائز قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اِس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آمدِ سخن کی دُھن میں جا اور بیجا باتیں کہہ جانے کی کوئی پروا نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اس کو ضرور نظم کر لیتے ہیں۔ مگر اُستاذ ابو منصور علماء میں ایک ذی رُتبہ امام ہیں اور انھوں نے خود اس طرح کا اقتباس کیا، پھر جس نے ان دو شعروں کی نسبت ان کی طرف کی ہے وہ نہایت معتبر ہے یعنی اُستاذ ابو القاسم بن عساکر۔

میں کہتا ہوں " اِن دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ شاعر نے اِن میں قول اللہ ہونے کی تصریح کر دی ہے اور ہم پہلے اِس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اس طرح کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرے میں داخل نہیں رہتا۔

اس کے بھائی شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب "عروس الافراح" میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخلِ پرہیزگاری ہے اور خدا تعالیٰ اور اس کے رسول صلعم کے کلام کو ان باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہئے۔

مَیں کہتا ہوں " میں نے بڑے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے، منجملہ ان کے ایک امام القاسم رافعی ہیں کہ انھوں نے اپنی امالی میں اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے اِن اشعار کو ان سے روایت کیا ہے ؎

آواز سے ادا کیا۔

نیز حکیم بن سعید سے روایت ہے کہ خارجیوں میں سے ایک شخص حضرت علی رضؓ کے پاس آیا، حضرت علی رضؓ اس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے۔ اس خارجی نے کہا "لَئِنۡ اَشۡرَکۡتَ لَیَحۡبَطَنَّ عَمَلُکَ"[1] تو حضرت علی رضؓ نے نماز ہی میں اس کا جواب دیا "فَاصۡبِرۡ اِنَّ وَعۡدَ اللّٰہِ حَقٌّ وَّلَا یَسۡتَخِفَّنَّکَ الَّذِیۡنَ لَا یُوۡقِنُوۡنَ"[2]

ابن ابی داؤد کے علاوہ دیگر علماء کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل بنانا جائز نہیں ہمارے اصحاب (شافعیہ) میں سے عماد بیہقی جو بغوی کے شاگرد ہیں انھوں نے اِس اَمر کی تصریح کی ہے جس کو ابن الصلاح نے اپنے سفر نامہ میں فوائد کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ الفاظِ قرآن کو نظم وغیرہ میں استعمال کرنا بلا شبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سُنی ہے کہ جب انھوں نے اپنا قول ؎

مَجَازُ حَقِیۡقَتُھَا فَاعۡبُرُوۡا وَلَا تَعۡمُرُوۡا ھَوِّنُوۡھَا تَھُنۡ

وَمَا حُسۡنُ بَیۡتٍ لَّہٗ زُخۡرُفٌ تَرَاہُ اِذَا زُلۡزِلَتۡ لَمۡ یَکُنۡ

نظم کیا تو انھیں اندیشہ ہوا کہ کہیں ایسا کرنے سے وہ اَمرِ حرام کے مُرتکب تو نہیں ہو گئے کیونکہ انھوں نے قرآن کے اِن الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے، چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین ابن دقیق العید کے پاس آئے اور ان سے یہ بات دریافت کی اور اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام کو پڑھ کر سُنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا "تم مجھے یہ تو بتاؤ کہ "کہف" میں کیا حُسن ہے؟ (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سوا کہیں اور استعمال نہ ہو سکے) شریف اِس بات کو سُنکر پھڑک گئے اور کہنے لگے "بس جناب آپ نے مجھ کو فتویٰ دے دیا اور خوب سمجھا دیا" سُبحان اللہ۔

خاتمہ

زرکشی نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ "قرآن کی ضربُ الامثال میں کسی شے کو تبدیل کرنا جائز نہیں، اِسی وجہ سے حریری کا یہ قول "فَادۡخَلَنِیۡ بَیۡتًا اَحۡرَجَ مِنَ التَّابُوۡتِ وَ اَوۡھٰی مِنۡ بَیۡتِ الۡعَنۡکَبُوۡتِ" اچھا نہیں سمجھا جاتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جن معنوں کو چھ

---

[1] اگر تو شرک کرے گا تو تیرے اعمال ضائع ہو جائیں گے۔ ۱۲

[2] ترجمہ: "پس تو صبر کر، بے شک خدا کا وعدہ سچا ہے اور تجھ کو وہ لوگ حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں رکھتے۔ ۱۲

وجہوں کے ساتھ موکّد کیا ہے اُن سے اچھے معنیٰ اور کیا ہو سکتے ہیں؟ پروردگار جلّ شانہٗ نے اس مثال میں اِنَّ داخل کر کے اَدْھَنَ افعل التفضیل کا صیغہ وَھْن سے بنایا ہے اور پھر اس کی اضافت صیغۂ جمع کی طرف فرما کر جمع کو معرّف باللام ذکر کیا ہے اور اس کے بعد اِنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے۔ اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا ایک انسان کے لئے دشوار بلکہ محال ہے، لیکن حریری نے اِن سب خوبیوں کو نظر انداز کر کے ضربُ المثل کی صورت ہی مسخ کر ڈالی۔

البتہ قرآن کی اس ضربُ المثل پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے "اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیِیْ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَۃً فَمَا فَوْقَھَا"[1] اور رسول اللہ صلعم نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے "لَوْ کَانَتِ الدُّنْیَا تَزِنُ عِنْدَ اللّٰہِ جَنَاحَ بَعُوْضَۃٍ"[2] اور اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں قرار دیا۔ بلکہ جو اس سے بڑھ کر ہو اسے پیش کرنے کا اظہار کیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر سے کمتر یعنی اس کے ایک پَر کو مثال میں پیش کیا ہے۔

میں کہتا ہوں، بہت سے علماء نے اِس آیت کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مُراد فَمَا فَوْقَھَا فِی الْخِسَّۃِ یعنی مچھر سے بڑھ کر حقیر چیز ہے۔ اور بعض علماء نے اِس کی تعبیر مَا دُوْنَھَا یعنی مچھر سے کم درجہ کی چیز بیان کی ہے اور اس طرح وہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔

---

[1] بیشک خدا تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے مچھر کی یا اس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

[2] اگر دنیا کو خدا تعالیٰ کے نزدیک مچھر کے پَر کے برابر بھی وقعت حاصل ہوتی۔

چھتیسویں نوع

قرآن کے غریب (کم استعمال ہونیوالے) الفاظ کی معرفت

اِس نوع میں بہ کثرت بلکہ بے شمار علماء نے مستقل کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے چند مشہور یہ ہیں:- ابوعبیدہ، ابوعمر الزاہد اور ابن درید وغیرہ۔

اِس قسم کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بعید شہرت پاچکی ہے۔ کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابوبکر بن الانباری کی مدد سے اِس کو پندرہ سال کی لگاتار محنت کے بعد لکھا تھا۔ اور بہترین کتاب جو غرائبِ قرآن کے موضوع پر مقبولِ عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف "مفرداتُ القرآن" ہے۔ ابوحیّان نے بھی اِس موضوع پر ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے۔

ابن الصّلاح نے کہا ہے کہ "میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ قَالَ اَهلُ المعانِی (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مُراد ہیں جنھوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں، جیسے زجاج، فرّاء، اخفش اور ابن الانباری وغیرہ۔"

غرائبِ قرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بیہقی نے ابوہریرہؓ سے مرفوعًا روایت کی ہے " اَعرِبُوا القُرآنَ وَالتَمِسُوا غَرَائِبَهٗ "[1] اِسی طرح کی ایک حدیث عمرو بن مسعود سے بھی موقوفًا مروی ہے ابن عمرؓ سے بھی بیہقیؒ نے مرفوعًا روایت کی ہے کہ "جس شخص نے قرآن پڑھا اور اُس کے غریب الفاظ کے معنی تلاش کئے تو اسے ہر ایک حرف کے عوض میں بیس نیکیاں ملیں گی۔ اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس ہی نیکیاں نصیب ہوں گی۔"

اعرابُ القرآن کے معنی یہ ہیں کہ اس کے الفاظ کے معنی تلاش کئے جائیں۔ نحویوں کی اصطلاح

---

[1] قرآن کے معانی کو سمجھو اور اس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو۔ ۱۲

میں جو اعراب کے معنی ہیں وہ مُراد نہیں ہیں کیونکہ الفاظ کے صحت سے پڑھنے کو اعراب کہتے ہیں اور اگر اس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قرأت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قرأت کا کچھ ثواب ملتا ہے۔

جو شخص غرائب قرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو استقلال سے کام لینا اور اہلِ فن کی کتابوں کی طرف رُجوع کرنا ضروری ہے اور اِس باب میں ظن (گمان) سے کبھی کام نہ لینا چاہیے۔ کیونکہ صحابہ رضؓ جو خاص عرب کے باشندے اور اہلِ زبان تھے، پھر قرآن بھی انہی کی زبان میں نازل ہوا تھا، اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے معنی نہیں معلوم ہوتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اس کے معنی نہیں لگاتے تھے بلکہ خاموشی اختیار کرتے تھے

ابو عبید نے کتاب الفضائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ حضرت ابُوبکر صدیقؓ سے قولہ تعالیٰ "وَفَاكِهَةً وَّ اَبًّا" کے معنی دریافت کئے گئے، تو انھوں نے کہا "میں کس آسمان کے نیچے اور کس زمین کے اوپر رہ سکوں گا۔ اگر میں کتاب اللہ میں ایسی بات کہوں جسے میں نہیں جانتا ہوں"

انس رضؓ سے روایت ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے برسرِ منبر "وَفَاكِهَةً وَّ اَبًّا" کو پڑھ کر فرمایا اس "فَاكِهَةً[1]" کو تو ہم جانتے ہیں مگر "اَبّ[2]" کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اِس سوال کا جواب دیا "اِنَّ هٰذَا لَهُوَ التَّكَلُّفُ يَا عُمَرُ" یعنی اے عمر! یہ (اس کا دریافت کرنا) سخت دشوار اور ناقابلِ برداشت امر ہے۔"

مجاہد کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے روایت ہے کہ اُنھوں نے کہا "مجھ کو فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ کے معنی نہیں معلوم تھے، پھر میرے پاس دُو اعرابی (صحرا نشین عرب) آئے۔ یہ دونوں باہم ایک کنویں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے۔ اُن میں سے ایک نے بیان کیا "اَنَا فَطَرْتُهَا" یعنی میں نے اس کو کھودنا شروع کیا تھا۔"

ابن جریر نے سعید بن جُبیر رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہ تعالیٰ "وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا" کے معنی دریافت کئے گئے تو انھوں نے کہا "میں نے اِس کو ابن عبّاس رضؓ سے دریافت کیا تھا اور انھوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا۔"

---

[1] پھل، میوے ۱۲

[2] عام طور پر اس کے معنی چارہ یا گھاس کے جاتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ جیسے انسان کے لئے پھل ہے اسی طرح جانوروں کے لئے "اَبّ" ہے ۱۲ (مص)

عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا "نہیں خدا کی قسم میں نہیں جانتا کہ "حَنَانًا" کے کیا معنی ہیں"۔

فریابی نے روایت کی ہے کہ "ہم سے اسرائیل نے بیان کیا اور ان سے سماک بن حرب نے بیان کیا کہ عکرمہ نے ہمیں یہ خبر دی کہ ابن عباسؓ نے کہا۔ میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو غِسْلِیْنٌ حَنَانًا، اَوَّاہٌ اور اَلرَّقِیْم کہ ان کے معنی مجھے معلوم نہیں"۔

ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ "ابن عباسؓ کہتے تھے، مجھے معلوم نہیں تھا کہ قول باری تعالےٰ "رَبَّنَا افْتَحْ بَیْنَنَا" الآیۃ کے معنی کیا ہیں، یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کا یہ قول سُنا "تَعَالَ اُفَاتِحْكَ" یعنی آ! میں تجھ سے جھگڑوں"۔

مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا "مجھے معلوم نہیں کہ "غِسْلِیْن"[1] کیا چیز ہے مگر میرا خیال ہے کہ وہ "زقوم"[2] ہے +

فصل

مفسّر کے واسطے اِس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیساکہ شروط المفسّر میں آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔

کتاب البرہان میں ہے کہ "غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اس کو اسماء، افعال اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کی ضرورت ہوتی ہے۔ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اِس لئے فنِ نحو کے عالموں نے ان کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ ان کی کتابوں سے معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی ضروری ہیں جن میں سب سے بڑی ابن سیدہ[3] کی کتاب ہے۔ اور ازہری کی کتاب التہذیب، ابن سیدہ کی کتاب المحکم، قزاز کی کتاب الجامع، جوہری کی صحاح، فارابی کی البارع، اور

---

[1] زخموں کا دھووَن ۱۲۔

[2] تھوہڑ۔ ۱۲

[3] یہاں عربی نسخہ میں "ابن السید" لکھا ہے جو کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ در اصل یہ احمد بن ابان بن سید القرطبی (المتوفی ۳۸۲ھ) ہیں جن کی کتاب "العالم فی اللغۃ" کی طرف یہاں اشارہ ہے ۱۲ (مصح)

صاغانی کی کتاب مجمع البحرین، یہ سب مشہور اور عمدہ کتابیں ہیں۔ اِن کے علاوہ خاص کر افعال کے بارے میں جو کتابیں تصنیف ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ، ابن طریف اور سرقسطی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطّاع کی کتاب نہایت جامع اور عمدہ ہے۔"

مَیں کہتا ہوں کہ غرائبُ القرآن کی طرف رُجوع کرنے کے لئے سب سے افضل وہ اُمور ہیں جو ابن عبّاس رضؓ اور ان کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئے ہیں۔ کیونکہ انھوں نے جو باتیں بیان کی ہے اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر اچھی طرح سے ہو جاتی ہے اور ان کے اسناد بھی سب صحیح اور ثابت ہیں، چنانچہ میں ذیل میں انہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارے میں ابن عباس رضؓ سے خاص کر ابن ابی طلحہ کے طریق پر منقول ہوئی ہیں۔ اس لئے کہ ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے جو منقول ہے وہ تمام طریقوں میں صحیح تر طریقہ ہے، اور بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے۔ میں ان الفاظ کی تشریح سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے درج کرتا ہوں:

ابن ابی حاتم نے کہا ہے، مجھ سے میرے باپ ابوحاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر نے کہا ہے کہ مجھ سے مثنّیٰ نے بیان کیا کہ ان دونوں نے کہا ہم سے ابوصالح عبداللہ بن صالح نے بیان کیا، اور اُن سے معاویہ بن صالح نے بواسطہ علی بن ابی طلحہ بیان کیا اور علی بن ابی طلحہ نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "انھوں نے مندرجہ ذیل الفاظ کے یہ معنی بتائے تھے،

سورۃ البقرۃ

يُؤْمِنُوْنَ (ایمان لاتے ہیں) بمعنی يُصَدِّقُوْنَ (تصدیق کرتے ہیں)۔

يَعْمَهُوْنَ بمعنی يَتَمَادُوْنَ (سرگردال بڑھتے جاتے ہیں)۔

مُطَهَّرَةٌ یعنی مِنَ الْقَذَرِ وَالْاَذٰى (گندگی اور نجاست سے پاک)۔

اَلْخَاشِعِيْنَ بمعنی اَلْمُصَدِّقِيْنَ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ (خدا تعالیٰ کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے)۔

وَفِيْ ذٰلِكُمْ بَلَاۤءٌ بمعنی نِعْمَةٌ (نعمت)۔

وَفُوْمِهَا بمعنی اَلْحِنْطَةِ (گندم)۔

اِلَّا اَمَانِيَّ بمعنی احادیث (باتیں، خیالات)۔

قُلُوْبُنَا غُلْفٌ یعنی فِيْ غِطَاۤءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں)۔

مَا نَنْسَخْ بمعنی نُبَدِّلْ (ہم تبدیل

نہیں کرتے)۔

اَوْ نُنْسِهَا بمعنی نَتْرُكْهَا فَلَا نُبَدِّلُهَا (ہم اس کو چھوڑ دیتے ہیں اور بدلتے نہیں ہیں)۔

مَثَابَةً بمعنی يَثُوبُونَ اِلَيْهِ ثُمَّ يَرْجِعُونَ (وہاں جاتے ہیں اور پھر واپس آتے ہیں)۔

حَنِيْفًا بمعنی حَاجًّا (حج کرنے والے)

شَطْرَهُ بمعنی نَحْوَهُ (اس کی طرف)۔

فَلَا جُنَاحَ بمعنی فَلَا حَرَجَ (کوئی مضائقہ نہیں)۔

خُطُوَاتِ الشَّيْطٰنِ بمعنی عَمَلَهُ (شیطان کے کام)۔

اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بمعنی ذُبِحَ لِلطَّوَاغِيْتِ (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور)۔

اِبْنُ السَّبِيْلِ بمعنی اَلضَّيْفُ الَّذِیْ يَنْزِلُ بِالْمُسْلِمِيْنَ (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں آکر ٹھہرتا ہے)۔

اِنْ تَرَكَ خَيْرًا بمعنی مَالًا (مال)

جَنَفًا بمعنی اِثْمًا (گناہ)۔

حُدُوْدَ اللّٰهِ بمعنی طَاعَةَ اللّٰهِ (خدا تعالیٰ کی فرماں برداری)۔

لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ یعنی شِرْكٌ (شرک)

فَرَضَ یعنی اَحْرَمَ (احرام باندھا)

قُلِ الْعَفْوَ یعنی مَا لَا يَتَبَيَّنُ فِیْ اَمْوَالِكُمْ (جو چیز تمہارے مالوں میں عیاں نہ ہو)۔

لَاَعْنَتَكُمْ یعنی لَاَحْرَجَكُمْ وَضَيَّقَ عَلَيْكُمْ (تم کو دقت اور تنگی میں ڈالدیتا)۔

مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا۔ اس میں اَلْمَسُّ بمعنی اَلْجِمَاعُ اور اَلْفَرِيْضَةُ بمعنی الصَّدَاقُ (مَس کے معنی صحبت اور فریضہ کے معنی مہر کے ہیں)

فِيْهِ سَكِيْنَةٌ یعنی رَحْمَةٌ (اس میں رحمت ہے)۔

سِنَةٌ بمعنی نُعَاسٌ (اونگھ)

وَلَا يَئُوْدُهٗ یعنی يَثْقُلُ عَلَيْهِ (اس پر گراں نہیں گزرتا)۔

صَفْوَانٌ بمعنی حَجَرٌ (؟) لَيْسَ عَلَيْهِ شَیْءٌ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو)*

سُورۂ آل عمران

مُتَوَفِّيْكَ یعنی مُمِيْتُكَ (تجھے موت دینے والا ہوں)۔

رِبِّيُّوْنَ یعنی جُمُوْعٌ (جماعتیں)

سُورۃ النّساء

حُوْبًا كَبِيْرًا بمعنی اِثْمًا عَظِيْمًا (بہت بڑا گناہ)۔

نِحْلَةً یعنی مَهْرًا (مہر کے طور پر)۔

وَابْتَلُوا بمعنی اِخْتَبِرُوا (آزماؤ)۔
آنَسْتُمْ بمعنی عَرَفْتُمْ (تم نے معلوم کیا)۔
رُشْدًا بمعنی صَلَاحًا (خوبی)۔
کَلَالَةً بمعنی مَنْ لَمْ یَتْرُكْ وَالِدًا وَلَا وَلَدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو)۔
وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ بمعنی تَقْهَرُوهُنَّ (اُن پر زبردستی نہ کرو)۔
وَالْمُحْصَنَاتُ بمعنی كُلُّ ذَاتِ زَوْجٍ (ہر ایک شوہر والی عورت)۔
طَوْلًا بمعنی سَعَةً (کشائش)۔
مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ بمعنی عَفَائِفَ غَيْرَ زَوَانِي فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ (وہ پاکدامن عورتیں جو پوشیدہ اور ظاہر کسی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں)۔
وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ یعنی اَخِلَّاءَ (یار لوگ)۔
فَإِذَا أُحْصِنَّ بمعنی تَزَوَّجْنَ (جب وہ نکاح کرلیں)۔
اَلْعَنَتَ بمعنی اَلزِّنٰی (بدکاری)
مَوَالِيَ بمعنی عُصْبَةً (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ کا وارث)
قَوَّامُونَ بمعنی اُمَرَاءُ (حاکم)
قَانِتَاتٌ بمعنی مُطِيعَاتٌ (حکم ماننے والی بیویاں)۔
وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ (رشتہ دار پڑوسی) بمعنی اَلَّذِیْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ قَرَابَةٌ (وہ ہمسایہ کہ اس کے اور تمھارے مابین کچھ قرابت ہو)۔
وَالْجَارِ الْجُنُبِ (اجنبی پڑوسی) بمعنی اَلَّذِیْ لَیْسَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ قَرَابَةٌ (وہ شخص ہمسایہ کہ تمھارے اور اُس کے مابین کوئی قرابت نہ ہو)۔
وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ بمعنی اَلرَّفِيْقُ (دوست، ساتھی)۔
فَتِيلًا بمعنی اَلَّذِیْ فِي الشَّقِّ الَّذِیْ فِي بَطْنِ النَّوَاةِ (کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں جو جھلی نما ریشہ ہوتا ہے)۔
اَلْجِبْتِ بمعنی اَلشِّرْكُ (شرک)
نَقِيرًا بمعنی اَلنُّقْطَةُ الَّتِي فِي ظَهْرِ النَّوَاةِ (وہ نقطہ جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے)۔
وَأُولِي الْأَمْرِ بمعنی اَهْلِ الْفِقْهِ وَالدِّيْنِ (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ)۔
ثُبَاتٍ بمعنی عُصَبًا سَرَايَا مُتَفَرِّقِيْنَ (جماعتیں اور ٹکڑیاں بن کر الگ الگ جنگ کے لئے چلنا)۔
مُقِيتًا بمعنی حَفِيظًا (نگرانی کرنے والا)
أَرْكَسَهُمْ (اوندھا کر دیا) بمعنی — اَوْقَعَهُمْ (اُن کو بلا میں ڈالا)۔

حَصِرَتْ بہ معنی ضَاقَتْ (اُن کے سینے تنگ ہوگئے)۔

اُولِي الضَّرَرِ یعنی اَلْعُذْرِ (معذور لوگ)۔

مُرَاغَمًا بہ معنی اَلتَّحَوُّلُ مِنَ الْاَرْضِ اِلَى الْاَرْضِ (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین کی طرف جانا)۔

وَسَعَةً بہ معنی اَلرِّزْقَ (روزی)۔

مَوْقُوْتًا بہ معنی مَفْرُوْضًا (فرض شدہ)

تَاْلَمُوْنَ بہ معنی تَوْجَعُوْنَ (دُکھ اُٹھاتے ہو)

خَلْقِ اللّٰهِ بہ معنی دِيْنِ اللّٰهِ (خدا کا دین)۔

نُشُوْزًا بہ معنی بُغْضًا (رنج وکینہ)

كَالْمُعَلَّقَةِ بہ معنی لَاهِيَ اَيِّمٌ وَلَاهِيَ ذَاتُ زَوْجٍ (وہ عورت کہ نہ بے شوہر کی (بیوہ) ہے اور نہ شوہر والی)۔

وَاِنْ تَلْوُوْا یعنی اَلْسِنَتَكُمْ بِالشَّهَادَةِ (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھیرو)۔

اَوْ تُعْرِضُوْا یعنی عَنْهَا (یا اس گواہی سے رُوگردانی کرو)

وَقَوْلِهِمْ عَلٰى مَرْيَمَ بُهْتَانًا یعنی رَمَوْهَا بِالزِّنٰى (یعنی اُن لوگوں نے حضرت مریمؑ پر بدچلنی کی تہمت لگائی)۔

سُورۃ المائدۃ

اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ یعنی مَا اَحَلَّ اللّٰهُ وَ مَا حَرَّمَ وَمَا فَرَضَ وَ مَا حَدَّ فِي الْقُرْاٰنِ كُلِّهٖ (خدا تعالیٰ نے قرآن میں جو کچھ حلال، حرام، فرض اور حدّ (سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو)

لَا يَجْرِمَنَّكُمْ بمعنی لَا يَحْمِلَنَّكُمْ (تمہیں آمادہ نہ کرے)۔

شَنَاٰنُ بہ معنی عَدَاوَةٌ (دشمنی)۔

اَلْبِرُّ بہ معنی مَا اُمِرْتَ بِهٖ (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے)۔

وَالتَّقْوٰى یعنی مَا نُهِيْتَ عَنْهُ (جس سے تم کو منع کیا گیا ہے)۔

اَلْمُنْخَنِقَةُ یعنی اَلَّتِيْ تَخْتَنِقُ فَتَمُوْتُ (وہ جانور جسے گردن مروڑ کر یا گلا دبا کر مارا گیا ہو)۔

وَالْمَوْقُوْذَةُ بہ معنی اَلَّتِيْ تُضْرَبُ بِالْخَشَبِ فَتَمُوْتُ (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو)۔

وَالْمُتَرَدِّيَةُ یعنی اَلَّتِيْ تَتَرَدّٰى مِنَ الْجَبَلِ (وہ جانور جو پہاڑ سے گر کے مرا ہو)۔

وَالنَّطِيْحَةُ یعنی اَلشَّاةُ الَّتِيْ تَنْطَحُ الشَّاةَ (وہ بکری جس نے دوسری بکری سے ٹکر لی ہو یا اس کے سینگ لگ جانے سے مری ہو)۔

وَمَا اَكَلَ السَّبُعُ بہ معنی اَخَذَهَا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو)۔

اِلَّامَا ذَکَّیۡتُمۡ بمعنی ذَبَحۡتُمۡ وَبِہٖ رُوۡحٌ (جس کو تم نے اس وقت ذبح کیا ہو جب کہ اس میں کچھ روح کی رمق باقی ہو)۔

اَلۡاَزۡلَامُ بمعنی اَلۡقِدَاحُ (جوئے کے تیر)۔

غَیۡرَ مُتَجَانِفٍ بمعنی مُتَعَدٍّ (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا)۔

اَلۡجَوَارِحِ یعنی اَلۡکِلَابُ وَالۡفُهُوۡدُ وَالصُّقُوۡرُ وَاَشۡبَاهُهَا (کتے، چیتے، چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور)۔

مُکَلِّبِیۡنَ بمعنی ضَوَارِیۡ (درندہ جانور)

وَطَعَامُ الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتَابَ یعنی ذَبَائِحُهُمۡ (اہلِ کتاب کے ذبیحے)۔

فَافۡرُقۡ بمعنی اِفۡصِلۡ (جدا کر)۔

وَمَنۡ یُّرِدِ اللّٰهُ فِتۡنَتَهٗ یعنی ضَلَالَتَهٗ (خدا تعالیٰ جس کی گمراہی چاہتا ہے)۔

وَمُهَیۡمِنًا بمعنی اَمِیۡنًا اَلۡقُرۡاٰنُ اَمِیۡنٌ عَلٰی کُلِّ کِتَابٍ قَبۡلَهٗ (امین، یعنی قرآن مجید اپنی تمام پچھلی کتابوں کا امانت دار و محافظ ہے)۔

شِرۡعَةً وَّمِنۡهَاجًا یعنی سَبِیۡلًا وَسُنَّةً (طریقہ اور راستہ)۔

اَذِلَّةٍ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ یعنی رُحَمَاءَ (رحم کرنے والے)

مَغۡلُوۡلَةٌ بمعنی یَعۡنُوۡنَ بَخِیۡلًا اَمۡسَكَ مَا عِنۡدَهٗ تَعَالَی اللّٰهُ عَنۡ ذٰلِكَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا تعالیٰ بخیل ہے اور اپنے پاس چیز روک رکھتا ہے)

بَحِیۡرَةٍ یعنی هِیَ النَّاقَةُ اِذَا انۡتَجَتۡ خَمۡسَةَ اَبۡطُنٍ نَظَرُوۡا اِلَی الۡخَامِسِ فَاِنۡ کَانَ ذَکَرًا ذَبَحُوۡهُ فَاَکَلَهُ الرِّجَالُ دُوۡنَ النِّسَاءِ وَاِنۡ کَانَتۡ اُنۡثٰی جَدَعُوۡا اُذُنَیۡهَا (یہ ایسی اونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکتی تھی تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ نر ہے یا مادہ، اگر وہ بچہ نر ہوتا تھا تو اس اونٹنی کو ذبح کر کے اس کا گوشت صرف مرد کھایا کرتے تھے اور عورتیں اس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن اگر پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اسے چھوڑ دیتے تھے)۔

سَائِبَةٍ کَانُوۡا یُسَیِّبُوۡنَ اَنۡعَامَهُمۡ لِاٰلِهَتِهِمۡ لَا یَرۡکَبُوۡنَ لَهَا ظَهۡرًا وَلَا یَحۡلِبُوۡنَ لَهَا لَبَنًا وَلَا یَجُزُّوۡنَ لَهَا وَبَرًا وَلَا یَحۡمِلُوۡنَ عَلَیۡهَا شَیۡئًا (اُن چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاد کر دیا کرتے، نہ ان پر سواری لیتے، نہ ان کا دودھ دوہتے، نہ اُن کی اُون اُتارتے اور نہ اُن پر کچھ سامان لادتے تھے)

وَصِیۡلَةٍ وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گابھن ہو کر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گابھ کا نتیجہ دیکھتے تھے۔ اگر اس مرتبہ

د. نر یا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مُردہ ہوتا تو اس
بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں
شریک ہوکر کھاتے اور اگر مادہ اور نر دو جڑواں
بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو
زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو
اِس کی بہن نے "وصیلہ" کرکے ہم پر حرام کردیا۔

حام اُس نر اونٹ (سانڈ) کو کہا جاتا
تھا جس کے بچّے کے بھی بچّے ہوگئے ہوں۔ اِس
حالت میں اہلِ عرب اس کی بابت کہا کرتے
تھے کہ اُس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنالیا ہے اور
پھر اُس پر نہ بوجھ لادتے تھے نہ اُس کی اُون
اتارتے تھے اور نہ اُس کو کسی محفوظ چراگاہ میں
چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے
تھے خواہ وہ حوض اونٹ کے مالک کے سوا
کسی غیر آدمی کی مِلک ہی کیوں نہ ہوتا)۔

سورۃ الانعام

مِدْرَارًا یعنی یَتْبَعُ بَعْضُهَا بَعْضًا۔
(ایک کے پیچھے ایک، لگاتار، موسلا دھار)۔

وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ بمعنی يَتَبَاعَدُونَ
(دُور بھاگتے ہیں)۔

فَلَمَّا نَسُوا بمعنی تَرَكُوا (چھوڑ دیا)،

مُبْلِسُونَ بمعنی آيِسُونَ (نااُمید)۔

يَصْدِفُونَ بمعنی يَعْدِلُونَ (پھرتے،
ہٹتے اور تجاوز کرتے ہیں)۔

يَدْعُونَ بمعنی يَعْبُدُونَ (عبادت
کرتے ہیں)۔

جَرَحْتُمْ بمعنی كَسَبْتُمْ مِنَ الْإِثْمِ
(جو کچھ تم نے گناہ کمائے ہیں)۔

يُفَرِّطُونَ (کوتاہی کرتے ہیں) بمعنی
يُضَيِّعُونَ (ضائع کرتے ہیں)۔

شِيَعًا بمعنی أَهْوَاءً مُخْتَلِفَةً (مختلف
غرضیں)

لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ یعنی حَقِيقَةٌ (ہر
خبر کی کوئی اصلیت ہوتی ہے)۔

تُبْسَلَ یعنی تُفْضَحَ (اس کو فضیحت کی
جاتی ہے)۔

بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ اس میں اَلْبَسْطُ
بمعنی اَلضَّرْبُ (بسط کے معنی مارنے کے
ہیں)

فَالِقُ الْإِصْبَاحِ یعنی ضَوْءُ الشَّمْسِ
بِالنَّهَارِ وَضَوْءُ الْقَمَرِ بِاللَّيْلِ (دن کو سورج
کی اور رات کو چاند کی روشنی)۔

حُسْبَانًا یعنی عَدَدُ الْأَيَّامِ وَالشُّهُورِ
وَالسِّنِينَ (دنوں، مہینوں اور سالوں
کی تعداد)۔

قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ بمعنی قِصَارُ النَّخْلِ
اللَّاصِقَةِ عُرُوقُهَا بِالْأَرْضِ (چھوٹے
چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی
ہوتی ہیں)

وَخَرَقُوْا یعنی خَرَصُوْا (افترا پردازی کی)۔

قُبُلاً بمعنی مُعَایَنَۃً (دیکھنے میں آنکھوں کے سامنے)۔

مَیْتًا فَاَحْیَیْنَاہُ بمعنی ضَالًّا فَھَدَیْنَاہُ (اُس کو گمراہ پاکر راہ سے لگایا)۔

مَکَانَتِکُمْ بمعنی نَاحِیَتِکُمْ (تمہارا گوشہ طرف)

حِجْرٌ بمعنی حَرَامٌ (منع حرام)۔

حَمُوْلَۃً بمعنی اَلْاِبِلُ وَالْخَیْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِیْرُ وَکُلُّ شَیْءٍ یُحْمَلُ عَلَیْہِ۔ (اونٹ، گھوڑے، خچر، گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر سامان لادا جاتا ہے)۔

وَفَرْشًا بمعنی اَلْغَنَمُ (بھیڑ، بکریاں)۔

مَسْفُوْحًا بمعنی مُھْرَاقًا (بہنے والا)۔

مَا حَمَلَتْ ظُھُوْرُھُمَا یعنی مَا عَلِقَ بِھَا مِنَ الشَّحْمِ (اُن کی پیٹھ سے لگی ہوئی چپٹی ہوئی چربی۔

اَلْحَوَایَا بمعنی اَلْمَبْعَرُ (مینگنیاں رہنے کی آنتیں، اوجھڑی)۔

اِمْلَاقٍ بمعنی اَلْفَقْرُ (تنگدستی)۔

دِرَاسَتِھِمْ یعنی تِلَاوَتِھِمْ (اُن کا پڑھنا)

صَدَفَ بمعنی اَعْرَضَ (روگردانی کی)۔

سُوْرَۃُ الاَعْرَاف

مَذْءُوْمًا بمعنی مَلُوْمًا (ملامت کردہ شدہ)۔

رِیْشًا بمعنی مَالًا (مال ودولت)

حَثِیْثًا بمعنی سَرِیْعًا (تیز چال)۔

رِجْسٌ بمعنی سَخَطٌ (ناراضگی)۔

صِرَاطٌ بمعنی طَرِیْقٌ (راستہ)۔

اِفْتَحْ بمعنی اِقْضِ (فیصلہ کردے)۔

اٰسیٰ بمعنی اَحْزَنُ (رنج کروں، افسوس کروں)۔

عَفَوْا بمعنی کَثُرُوْا (بڑھ گئے بہت ہوگئے)۔

وَیَذَرَکَ وَاٰلِھَتَکَ بمعنی یَتْرُکَ عِبَادَتَکَ (تیری عبادت چھوڑ دے)۔

اَلطُّوْفَانُ بمعنی اَلْمَطَرُ (بارش)

مُتَبَّرٌ بمعنی خُسْرَانٌ (گھاٹا)۔

اَسِفًا بمعنی اَلْحَزِیْنُ (غمگین)۔

اِنْ ھِیَ اِلَّا فِتْنَتُکَ بمعنی اِنْ ھُوَ اِلَّا عَذَابُکَ (کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟)۔

عَزَّرُوْہُ بمعنی حَمُوْہُ وَوَقَّرُوْہُ (اُس کی حمایت اور تعظیم کی)۔

ذَرَأْنَا بمعنی خَلَقْنَا (ہم نے پیدا کیا)۔

فَانْبَجَسَتْ بمعنی اِنْفَجَرَتْ (بہہ نکلیں

نَتَقنَا الجَبَلَ بمعنی رَفَعنَا (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا)۔

کَاَنَّكَ حَفِیٌّ عَنهَا بمعنی لَطِیفٌ بِھَا (گویا کر تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے یا اُس کو جانتا ہے)۔

طٰٓئِفٌ بمعنی اَللَّمَّۃ (شیطان کا وسوسہ، اثر، نزدیکی، قربت)۔

لَو لَا اجتَبَیتَھَا بمعنی لَو لَا تَلَقَّیتَھَا فَاَنشَاتَھَا (تم خود کیوں آیت نہیں گھڑ لیتے اور کیوں نہ اس کو سیکھ کر از سرِ نو بنا لیتے)۔

سُورۃُ الانفال

بَنَانٍ بمعنی اَلاَطرَافِ (ہاتھ پیر)

جَآءَکُمُ الفَتحُ یعنی اَلمَدَدُ (امدادِ الٰہی)۔

فُرقَانًا یعنی اَلمَخرَجَ (بلا سے نکلنے کا راستہ)

لِیُثبِتُوكَ یعنی لِیُوثِقُوكَ (تاکہ وہ لوگ تم کو باندھ لیں)۔

یَومَ الفُرقَانِ بمعنی یَومَ بَدرٍ فَرَّقَ اللّٰہُ فِیہِ بَینَ الحَقِّ وَالبَاطِلِ (جنگِ بدر کا دن جس دن کہ خدا تعالیٰ نے حق و باطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا)۔

فَشَرِّد بِھِم مَن خَلفَھُم بمعنی نَکِّل بِھِم مَن بَعدَھُم (ان کے پیچھے والوں کو اُن پر مصیبت نازل کر کے عبرت دے یعنی اُن کو قتل و غارت کر۔

مِن وَّلَایَتِھِم بمعنی مِن مِّیرَاثِھِم (اُن کی وراثت میں سے)۔

سُورَۃُ التّوبہ

یُضَاھِئُونَ بمعنی یَتَشَبَّھُونَ (مشابہ ہوتے ہیں)۔

کَآفَّۃً بمعنی جَمِیعًا (سب کے سب)۔

لِیُوَاطِئُوا بمعنی یُشَبِّھُوا (تاکہ شبہ ڈالیں)۔

وَلَا تَفتِنِّی بمعنی وَلَا تُحرِجنِی (مجھ کو نہ نکالئے)۔

اِحدَی الحُسنَیَینِ یعنی فَتحٌ اَو شَھَادَۃٌ (فتح یا شہادت)۔

مَغٰرٰتٍ بمعنی اَلغِیرَانِ فِی الجَبَلِ (پہاڑ کے غار، گڑھے)۔

مُدَّخَلًا بمعنی اَلسَّرَبُ (سُرنگ یا گھس رہنے کی جگہ، بِل، بھٹ)۔

اُذُنٌ بمعنی یَسمَعُ مِن کُلِّ اَحَدٍ (ہر شخص کی بات سُن لیتے ہیں، کان کے کچے)۔

وَاغلُظ عَلَیھِم یعنی اَذھِبِ الرِّفقَ عَنھُم (اُن پر سے نرمی کو اُٹھا لیجئے)۔

وَصَلَوٰتِ الرَّسُولِ بمعنی اِستِغفَارُہٗ (رسولؐ کی دعائے مغفرت)۔

سَکَنٌ لَّھُم بمعنی سَکِینَۃٌ (رحمت)

رِيْبَةً بمعنی شَكًّا (شک و شبہ)۔
اِلَّآ اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ یعنی اَلْمَوْت (اس سے اُن کی موت مراد ہے)۔
اَلَاَوَّاهُ بمعنی اَلْمُؤْمِنُ التَّوَّابُ (بے حد توبہ کرنے والا ایمان دار)۔
طَآئِفَةٌ بمعنی عُصْبَةٌ (ایک گروہ ٹکڑی)

سورۂ یونس

قَدَمَ صِدْقٍ یعنی سَبَقَ لَهُمُ السَّعَادَةُ فِي الذِّكْرِ الْاَوَّلِ (ان لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے)۔
وَلَآ اَدْرٰكُمْ بمعنی اَعْلَمَكُمْ (تم کو خبردار نہ کرتا)۔
تَرْهَقُهُمْ بمعنی تَغْشَاهُمْ (اُن کو ڈھانپ لے گی)۔
عَاصِمٍ بمعنی مَانِعٍ (بچانے والا)
تُفِيْضُوْنَ یعنی تَفْعَلُوْنَ (کرتے ہو)۔
يَعْزُبُ بمعنی يَغِيْبُ (چھپتا ہے)۔

سورۂ ہود

يَثْنُوْنَ بمعنی يَكْنُوْنَ (پوشیدہ رکھتے ہیں)۔
يَسْتَغْشُوْنَ ثِيَابَهُمْ بمعنی يُغَطُّوْنَ رُءُوْسَهُمْ (اپنے سر ڈھانکتے ہیں)۔
لَا جَرَمَ یعنی بَلٰى (بیشک، ہاں)۔

اَخْبَتُوْا بمعنی خَافُوْا (وہ لوگ ڈرے)۔
فَارَ التَّنُّوْرُ (تنور جوش مارنے لگا) یعنی نَبَعَ الْمَآءُ (تنور میں سے پانی کے چشمے پھوٹ نکلے)۔
اَقْلِعِيْ بمعنی اَمْسِكِيْ[1] (سکون پر آجا)
كَاَنْ لَّمْ يَغْنَوْا بمعنی يَعِيْشُوْا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی)۔
حَنِيْذٍ بمعنی نَضِيْجٍ (پختہ، بھنا ہوا)
سِيْٓءَ بِهِمْ بمعنی سَآءَ ظَنًّا بِقَوْمِهٖ (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے)۔
وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا یعنی بِاَضْيَافِهٖ (اپنے مہمانوں کی بابت پریشان ہوگئے)۔
عَصِيْبٌ بمعنی شَدِيْدٌ (سخت دن)
يُهْرَعُوْنَ بمعنی يُسْرِعُوْنَ (دوڑتے ہوئے)۔
بِقِطْعٍ بمعنی سَوَادٍ (رات کی تاریکی)۔
مُسَوَّمَةً بمعنی مُعَلَّمَةٍ (نشان کیے گئے)
مَكَانَتِكُمْ بمعنی نَاحِيَتِكُمْ (تمھاری اپنی سمت)۔
اَلِيْمٌ بمعنی مُوْجِعٌ (دُکھ دینے والا دردناک)۔
زَفِيْرٌ بمعنی صَوْتٌ شَدِيْدٌ (سخت آواز)

[1] بعض نسخوں میں ہے "اَمْسِكِيْ" (روک دے تھما دے)۔ (مص)

کڑاکے کی آواز)۔

شَهِيقٌ بمعنی صَوْتٌ ضَعِيفٌ (پست اور دھیمی آواز)۔

غَيْرَ مَجْذُوذٍ بمعنی غَيْرَ مُنْقَطِعٍ (نہ کٹنے والی، ختم ہونے والی)۔

وَلَا تَرْكَنُوا بمعنی تَذْهَبُوا (نہ جاؤ)۔

سُورۃ یوسف

شَغَفَهَا بمعنی غَلَبَهَا (اُس پر غلبہ کرلیا)۔

مُتَّكَأً بمعنی مَجْلِسًا (بیٹھنے کی جگہ)۔

أَكْبَرْنَهُ بمعنی أَعْظَمْنَهُ (عورتوں نے ان کو بہت عظمت کی نگاہ سے دیکھا)۔

فَاسْتَعْصَمَ بمعنی اِمْتَنَعَ (وہ رک رہے)

بَعْدَ أُمَّةٍ بمعنی حِينَ (کچھ دیر بعد، کچھ مدت بعد)۔

تُحْصِنُونَ بمعنی تَخْزُنُونَ (تم جمع کر رکھوگے)۔

يَعْصِرُونَ بمعنی الْأَعْنَابَ وَالدُّهْنَ (انگوروں اور روغنی تخموں کا رس اور تیل نکالوگے)۔

حَصْحَصَ بمعنی تَبَيَّنَ (کھل گیا)۔

زَعِيمٌ بمعنی كَفِيلٌ (ذمہ دار)۔

ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ بمعنی خَطَئِكَ (تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو)۔

سُورۃ الرعد

صِنْوَانٌ بمعنی مُجْتَمِعٌ (اکٹھا)۔

هَادٍ بمعنی دَاعٍ (خدا اللہ کی طرف بلانے والا)۔

مُعَقِّبَاتٌ یعنی الْمَلَائِكَةُ (فرشتے)

يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ یعنی بِإِذْنِهِ (اُس کے حکم سے)۔

بِقَدَرِهَا یعنی عَلٰى قَدْرِ طَاقَتِهَا (اُس کی طاقت کے موافق)۔

سُوءُ الدَّارِ بمعنی سُوءُ الْعَاقِبَةِ۔ (انجامِ بد)

طُوبٰى بمعنی فَرَحٌ وَّقُرَّةُ عَيْنٍ (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک)۔

أَفَلَمْ يَيْأَسْ بمعنی يَعْلَمْ (کیا انھیں معلوم نہیں ہوا؟)

سُورۃ ابراہیم

مُهْطِعِينَ یعنی نَاظِرِينَ (دیکھتے ہوئے)

فِي الْأَصْفَادِ بمعنی فِي وَثَاقٍ (بندھنوں میں جکڑے ہوئے)۔

قَطِرَانٍ بمعنی النُّحَاسِ الْمُذَابِ۔ (پگھلایا ہوا تانبا)۔

سُورۃ الحجر

يَوَدُّ بمعنی يَتَمَنّٰى (آرزو رکھتا ہے)۔

مُسْلِمِينَ یعنی مُوَحِّدِينَ (خدا اللہ کو واحد ماننے والے)۔

شِيَعٌ بمعنی أُمَمٌ (قومیں)

مَوْزُوْنٌ یعنی مَعْلُوْمٌ (معلوم)

حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ یعنی طِیْنٍ رَّطْبٍ (گارہ، تر مٹی)۔

اَغْوَیْتَنِیْ بمعنی اَضْلَلْتَنِیْ (تو نے مجھ کو گمراہ کیا)۔

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ بمعنی فَامْضِهٖ۔ (اُس کو پورا کردے)۔

سُوْرَۃُ النَّحْل

بِالرُّوْحِ یعنی بِالْوَحْیِ (وحی کے ساتھ)۔

دِفْءٌ یعنی ثِیَابٌ (کپڑے)۔

وَمِنْهَا جَآئِرٌ بمعنی اَلْاَهْوَاءُ الْمُخْتَلِفَةُ (مختلف خودغرضیاں)۔

تُسِیْمُوْنَ بمعنی تَرْعَوْنَ (چراتے ہو)

مَوَاخِرَ بمعنی جَوَارِیْ (چلنے والی، جاری ہونے والی)۔

تُشَاقُّوْنَ بمعنی تُخَالِفُوْنَ (باہم اختلاف کرتے ہو)۔

یَتَفَیَّؤُا یعنی یَتَمَیَّلُ (جھکتا ہے)۔

حَفَدَۃً بمعنی اَلْاَصْهَارَ (داماد)۔

اَلْفَحْشَآءِ یعنی اَلزِّنَا (بدکاری)۔

یَعِظُکُمْ بمعنی یُوْصِیْکُمْ (تم کو نصیحت کرتا ہے)۔

اَرْبٰی بمعنی اَکْثَرُ (زیادہ)۔

سُوْرَۂ بنی اسرائیل

وَقَضَیْنَا بمعنی اَعْلَمْنَا (ہم نے بتلا دیا)

فَجَاسُوْا بمعنی فَمَشَوْا (پھر وہ لوگ چلے پھرے)

حَصِیْرًا یعنی سِجْنًا (قید خانہ)۔

فَصَّلْنَاهُ یعنی بَیَّنَّاهُ (ہم نے اُس کو واضح کیا)۔

اَمَرْنَا مُتْرَفِیْهَا یعنی سَلَّطْنَا شِرَارَهَا (ہم نے وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا)۔

دَمَّرْنَا اَهْلَکْنَا (ہلاک کر ڈالا)

وَقَضٰی یعنی اَمَرَ (حکم دیا)

وَلَا تَقْفُ یعنی لَا تَقُلْ (مت کہہ)

رُفَاتًا یعنی غُبَارًا (گرد و غبار)۔

فَسَیُنْغِضُوْنَ یعنی یَهُزُّوْنَ (سر ہلائیں گے، براہِ تعجب)۔

بِحَمْدِهٖ یعنی بِاَمْرِهٖ (اُس کے حکم سے)

لَاَحْتَنِکَنَّ بمعنی لَاَسْتَوْلِیَنَّ (بے شک ہم اُن کو غلبہ دیں گے)۔

یُزْجِیْ بمعنی یُجْرِیْ (چلاتا ہے)۔

قَاصِفًا بمعنی عَاصِفًا (بادِ تند)۔

تَبِیْعًا بمعنی نَصِیْرًا (مددگار)۔

زَهُوْقًا یعنی ذَاهِبًا (جانے والا، مٹنے والا)۔

یَئُوْسًا بمعنی قَنُوْطًا (ناامید ہو جانے

والا)۔

شَاكِلَتِهٖ یعنی نَاحِيَتِهٖ (اس کی سمت طریق)۔

كِسَفًا یعنی قِطَعًا (ٹکڑے)۔

مَثْبُوْرًا یعنی مَلْعُوْنًا (لعنت کیا گیا)

فَرَقْنَاهُ یعنی فَصَّلْنَاهُ (ہم نے اس کی تفصیل کی)۔

سُورَۃُ الکہف

عِوَجًا یعنی مُلْتَبِسًا (مشکوک)۔

قَيِّمًا یعنی عَدْلًا (معتدل)۔

اَلرَّقِيْمِ بمعنی اَلْكِتَابِ (لوح)۔

تَزَاوَرُ بمعنی تَمِيْلُ (جھکتا ہے)۔

تَقْرِضُهُمْ بمعنی تَذَرُهُمْ (ان کو چھوڑ جاتا ہے)۔

بِالْوَصِيْدِ یعنی بِالْفِنَاءِ (غار کے صحن میں)۔

وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ یعنی لَا تَتَعَدَّاهُمْ اِلٰى غَيْرِهِمْ (ان کی طرف سے ہٹا کر دوسرے پر اپنی آنکھ نہ ڈال۔)

كَالْمُهْلِ بمعنی عَكَرِ الزَّيْتِ (تیل کی گاد تلچھٹ)۔

اَلْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ یعنی ذِكْرُ اللهِ (ذکرِ الٰہی)۔

مَوْبِقًا یعنی مَهْلِكًا (جائے ہلاکت)۔

مَوْئِلًا بمعنی مَلْجَأً (جائے پناہ)

حُقُبًا یعنی دَهْرًا (مدت دراز)۔

مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا یعنی عِلْمًا (ہر چیز کا علم)۔

عَيْنٍ حَمِئَةٍ یعنی حَارَّةٍ (گرم چشمہ)

زُبَرَ الْحَدِيْدِ یعنی قِطَعَ الْحَدِيْدِ۔ (لوہے کے ٹکڑے، چادریں)۔

اَلصَّدَفَيْنِ یعنی جَبَلَيْنِ (دو پہاڑ)

سُورۃ مریم

سَوِيًّا یعنی مِنْ غَيْرِ خَرَسٍ (گونگا نہ تھا)۔

حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا یعنی رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر)۔

سَرِيًّا۔ هُوَ عِيْسٰى (وہ عیسیٰؑ ہیں)۔

جَبَّارًا شَقِيًّا یعنی عَصِيًّا (نافرمان)۔

وَاهْجُرْنِيْ یعنی اِجْتَنِبْنِيْ (مجھ سے پرہیز کر)۔

حَفِيًّا یعنی لَطِيْفًا (صاحب لطف مروت)

لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا یعنی لِثَنَاءٍ حَسَنٍ (اچھی ثنا کرنے کے لئے)۔

غَيًّا یعنی خُسْرَانًا (گھاٹا، نقصان)

لَغْوًا بمعنی بَاطِلًا (باطل، بے کار)

اَثَاثًا یعنی مَالًا (مال ہیں)۔

ضِدًّا یعنی اَعْوَانًا (مددگار لوگ)۔
تَؤُزُّهُمْ اَزًّا یعنی تُغْوِیْهِمْ اِغْوَاءً (اُن کو خوب بہکاتے ہیں)۔
نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا یعنی اَنْفَاسَهُمْ الَّتِیْ یَتَنَفَّسُوْنَ فِی الدُّنْیَا نُحْصِیْهِمْ (یعنی جو سانسیں وہ دُنیا میں لیتے ہیں ان کا بھی ہم شمار کرتے رہتے ہیں)۔
وِرْدًا یعنی عِطَاشًا (پیاسے ہوکر)۔
عَهْدًا یعنی شَهَادَةُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں)۔
اِدًّا یعنی عَظِیْمًا (بڑا)۔
هَدًّا یعنی هَدْمًا (ڈھے کر، پارہ پارہ)
رِكْزًا یعنی صَوْتًا (کوئی باریک آواز)

سُورۂ طٰہٰ

بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ یعنی اَلْمُبَارَكِ وَاسْمُهٗ طُوًی (مُبارک وادی جس کا نام طوٰی ہے)۔
اَكَادُ اُخْفِیْهَا یعنی لَا اُظْهِرُ عَلَیْهَا اَحَدًا غَیْرِیْ (اپنے سوا اور کسی کو اس کا پتہ نہ لگنے دوں)۔
سِیْرَتَهَا یعنی حَالَتَهَا (اُس کی حالت)
وَفَتَنَّاكَ فُتُوْنًا یعنی اِخْتَبَرْنَاكَ اِخْتِبَارًا (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمائش کی)۔
وَلَا تَنِیَا یعنی تَبْطِئَا (درنگ نہ کرو، سستی نہ کرو)۔
اَعْطٰى كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ یعنی خَلَقَ لِكُلِّ شَیْءٍ زَوْجَةً (ہر چیز کا جوڑا (مادہ) پیدا کیا)۔
ثُمَّ هَدٰى یعنی لِمَنْكَحِهٖ وَمَطْعَمِهٖ وَمَشْرَبِهٖ وَمَسْكَنِهٖ (پھر اُس کے جفتی کرنے، کھانا کھانے، پانی پینے اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے)۔
لَا یَضِلُّ یعنی لَا یُخْطِئُ (غلطی نہیں کرتا)۔
تَارَةً بمعنی حَاجَةً (دوسری حاجت)
فَیُسْحِتَكُمْ یعنی فَیُهْلِكَكُمْ (پھر وہ تم کو ہلاک کردے)۔
اَلسَّلْوٰى بمعنی طَائِرٌ یُشْبِهُ السُّمَانٰى (بٹیر کی طرح ایک پرندہ ہوتا ہے)۔
وَلَا تَطْغَوْا یعنی لَا تَظْلِمُوْا (ظلم نہ کرو)۔
فَقَدْ هَوٰى یعنی شَقِیَ (بدبخت ہوا)۔
بِمَلْكِنَا بمعنی بِاَمْرِنَا (ہمارے حکم سے)
ظَلْتَ یعنی اَقَمْتَ (جس پر تو قائم رہا)۔
لَنَنْسِفَنَّهٗ فِی الْیَمِّ نَسْفًا بمعنی لَنَذْرِیَنَّهٗ فِی الْبَحْرِ (بے شک ہم اس کی خاک دریا میں بکھیر دیں گے)۔

سَآءَ بمعنی بِئْسَ (بُرا ہوا)۔
یَتَخَافَتُوْنَ بمعنی یَتَسَارُّوْنَ (خفیہ باتیں کرتے ہیں)۔
قَاعًا بمعنی مُسْتَوِیًا (ہموار سطح)۔
صَفْصَفًا بمعنی لَا نَبَاتَ فِیْہِ (جس میں کوئی روئیدگی نہ ہو)۔
عِوَجًا بمعنی وَادِیًا (کوئی نشیبی زمین)
اَمْتًا بمعنی رَابِیَۃً (بلند ٹیلہ)۔
وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ یعنی سَکَنَتْ (آوازیں ساکن ہو گئیں)۔
هَمْسًا یعنی اَلصَّوْتَ الْخَفِیَّ (آہستہ آواز)
وَعَنَتِ الْوُجُوْہُ یعنی ذَلَّتْ (شرمسار وذلیل ہوں گے)
فَلَا یَخَافُ ظُلْمًا یعنی اَنْ یُّظْلَمَ فَیُزَادَ فِیْ سَیِّاٰتِہٖ (اس بات سے نہ ڈرے گا کہ اس پر ظلم ہوگا اور اس کی بُرائیوں میں اضافہ کر دیا جائے گا)۔

سُورۃ الانبیاء

فَلَکٍ بمعنی دَوَرَانٍ (چکر میں، دائرہ میں)۔
یَسْبَحُوْنَ بمعنی یَجْرُوْنَ (چلتے رہتے ہیں)۔
نَنْقُصُھَا مِنْ اَطْرَافِھَا بمعنی نَنْقُصُ اَھْلَھَا وَبَرَکَتَھَا (ہم اہلِ زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں)۔
جُذَاذًا بمعنی حُطَامًا (ریزہ ریزہ)
فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَیْہِ بمعنی اَنْ لَّنْ یَّاْخُذَہُ الْعَذَابُ الَّذِیْ اَصَابَہٗ (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتنا پڑے گا جو اس کو پہنچا ہے)۔
حَدَبٍ یعنی شَرَفٍ (بلندی)۔
یَنْسِلُوْنَ بمعنی یُقْبِلُوْنَ (آئیں گے)
حَصَبُ بمعنی شَجَرٌ (درخت ایندھن)۔
کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ یعنی کَطَیِّ الصَّحِیْفَۃِ عَلَی الْکِتَابِ (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے)۔

سُورۃ الحج

بَھِیْجٍ یعنی حَسَنٍ (خوشنما)۔
ثَانِیَ عِطْفِہٖ یعنی مُسْتَکْبِرًا فِیْ نَفْسِہٖ (اپنے دل میں غرور کرنے والا)۔
وَھُدُوْا یعنی اُلْھِمُوْا (اُن کے دل میں الہام کیا گیا)۔
تَفَثَھُمْ بمعنی اِحْرَامَھُمْ مِّنْ حَلْقِ الرَّاْسِ وَلُبْسِ الثِّیَابِ وَقَصِّ الْاَظْفَارِ وَنَحْوَ ذٰلِکَ (احرام سے نکلیں مثلاً سر منڈانا، کپڑے (سلے ہوئے) پہننا، ناخن کترانا، یا اس طرح کے اور اُمور احرام سے خارج ہونے کے کرنا)۔

مَنسَکًا یعنی عِیدًا (تہوار، روزِ مسرّت)۔
اَلقَانِعَ بمعنی مُتَعَفِّفُ (پرہیزگار)۔
اَلمُعتَرَّ یعنی سَائِلُ (مانگنے والا فقیر)
اِذَا تَمَنّٰی بمعنی حَدَّثَ (گفتگو کی، بات کی)۔
اُمنِیَّتِہٖ بمعنی حَدِیثِہٖ (اس کی بات میں)۔
یَسطُونَ بمعنی یَبطِشُونَ (سختی سے پکڑلیں، حملہ کریں، ٹوٹ پڑیں)۔

سُورَۃ المومنون

خَاشِعُونَ یعنی خَائِفُونَ وَسَاکِنُونَ (خوف کرتے اور چپ سادھے رہتے ہیں)
تَنبُتُ بِالدُّھنِ یعنی اَلزَّیتِ (تیل)
ھَیھَاتَ ھَیھَاتَ بمعنی بَعِیدٌ بَعِیدٌ (دُور ہے، دُور ہے)
تَترٰی یعنی یَتبَعُ بَعضُھَا بَعضًا۔ (متواتر، یکے بعد دیگرے)۔
وَقُلُوبُھُم وَجِلَۃٌ بمعنی خَائِفِینَ (دل ڈرے ہوئے ہیں)۔
یَجئَرُونَ بمعنی یَستَغِیثُونَ (فریاد کرتے ہیں)۔
تَنکِصُونَ بمعنی تَدبُرُونَ (لوٹ جاتے ہیں)۔

سَامِرًا تَھجُرُونَ بمعنی تَسمُرُونَ حَولَ البَیتِ وَتَقُولُونَ ھُجرًا (تم لوگ گھر کے گرد قصہ خوانی کرتے اور بُری باتیں کہتے تھے)۔
عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاکِبُونَ یعنی عَنِ الحَقِّ عَادِلُونَ (حق سے دُور ہونے والے ہیں)
تُسحَرُونَ بمعنی تُکَذِّبُونَ (تم جھٹلاتے ہو)۔
کَالِحُونَ بمعنی عَابِسُونَ (منہ بنائے ہوئے، تیوری چڑھائے ہوئے)۔

سُورَۃ النّور

یَرمُونَ المُحصَنَاتِ یعنی اَلحَرَائِرَ (آزاد عورتیں)
مَازَکٰی یعنی مَا اھتَدٰی (نہیں راہ پائی)۔
وَلَا یَأتَلِ یعنی لَا یُقسِمُ (قسم نہ کھالیں)۔
دِینَھُم بمعنی حِسَابَھُم (ان کا محاسبہ و مواخذہ)۔
تَستَأنِسُوا بمعنی تَستَأذِنُوا (باہم اجازت لیا کرو)۔
وَلَا یُبدِینَ زِینَتَھُنَّ اِلَّا لِبُعُولَتِھِنَّ یعنی لَا تُبدِی خَلَاخِیلَھَا وَمِعضَدَیھَا وَنَحرَھَا وَشَعرَھَا اِلَّا لِزَوجِھَا (عورت اپنی پازیبیں، اپنے بازو، اپنی گردن اور

اپنے بال بجز اپنے شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے)۔

غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ بمعنی اَلْمُغَفَّلُ الَّذِي لَا يَشْتَهِي النِّسَاءَ (دہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی)۔

إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا یعنی اِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حِيلَةً (اگر تم کو اُن کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو)۔

وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ بمعنی ضَعُوا عَنْهُمْ مِنْ مُكَاتَبَتِهِمْ (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ اور ان کی مکاتبت ادا کرو)۔

فَتَيَاتِكُمْ یعنی اِمَائِكُمْ (اپنی لونڈیوں میں سے)۔

الْبِغَاءِ یعنی الزِّنَا (بدکاری)۔

نُورُ السَّمٰوٰتِ بمعنی هَادِي السَّمٰوٰتِ (خدا تعالیٰ آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے)۔

مَثَلُ نُورِهِ بمعنی هُدَاهُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ (ایمان والے کے دل میں ہدایتِ ایزدی کی مثال)۔

كَمِشْكَاةٍ بمعنی مَوْضِعُ الْفَتِيلَةِ (بتی رکھنے کی جگہ)۔

فِي بُيُوتٍ یعنی مَسَاجِدَ (مسجدیں)

تُرْفَعُ بمعنی تُكَرَّمُ (ان کو عزت دی جاتی ہے)۔

وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ یعنی يُتْلَى فِيهَا كِتَابُهُ (اُس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے)

يُسَبِّحُ یعنی يُصَلِّي (نماز پڑھتا ہے)۔

بِالْغُدُوِّ یعنی صَلَاةِ الْغَدَاةِ (فجر کی نماز)۔

وَالْآصَالِ یعنی صَلَاةِ الْعَصْرِ (نماز عصر)۔

بِقِيعَةٍ یعنی اَرْضٍ مُسْتَوِيَةٍ (ہموار زمین)۔

تَحِيَّةً یعنی اَلسَّلَامَ (سلام)

سُورَةُ الفُرقان

ثُبُورًا بمعنی وَيْلًا (ہلاکت، بربادی)

بُورًا بمعنی هَلْكَى (ہلاک ہونے والی)۔

هَبَاءً مَنْثُورًا یعنی اَلْمَاءُ الْمُهْرَاقُ (بہتا ہوا پانی)۔

سَاكِنًا بمعنی دَائِمًا (ہمیشہ قائم رہنے والا)۔

قَبْضًا يَسِيرًا بمعنی سَرِيعًا (جلد بکڑ لینا)

جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً یعنی جس شخص سے رات کے وقت کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اُس عمل کو دن میں کر سکتا ہے اور دن میں کوئی عمل رہ جائے تو اُسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے

عِبَادُ الرَّحْمٰنِ یعنی اَلْمُؤْمِنُونَ (ایمان دار لوگ)۔

هَوْنًا یعنی طاعت، پاکدامنی اور

انکساری کے ساتھ چلنا)۔
لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ بمعنی اِیْمَانُكُمْ (تمہارا خدا تم کو ماننا)۔

سُورَةُ الشُّعَرَاء

كَالطَّوْدِ بمعنی كَالْجَبَلِ (پہاڑ کی طرح)
فَكُبْكِبُوا بمعنی جُمِعُوا (اکٹھا کیا)۔
رِيْعٍ یعنی شَرَفٍ (بلند ٹیلہ، بلند جگہ)
لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ یعنی كَاَنَّكُمْ (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے)۔
خُلُقُ الْاَوَّلِيْنَ بمعنی دِيْنُ الْاَوَّلِيْنَ (پہلے لوگوں کے دین)۔
هَضِيْمٌ بمعنی مُعْشِبَةٌ (سبزہ سے ڈھکے ہوئے)۔
فٰرِهِيْنَ بمعنی حَاذِقِيْنَ (کاری گری اور دستکاری کے ساتھ)۔
الْاَيْكَةِ بمعنی الْغَيْضَةِ (درختوں کے جھنڈ جھاڑی)۔
الْجِبِلَّةَ یعنی الْخَلْق (سرشت)۔
فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ یعنی فِيْ كُلِّ لَغْوٍ يَخُوْضُوْنَ (ہر ایک بُرائی میں گھس پڑتے ہیں)۔

سُورَةُ النَّمْل

بُوْرِكَ بمعنی قُدِّسَ (پاک کیا گیا ہے)۔
اَوْزِعْنِيْ بمعنی اِجْعَلْنِيْ (مجھے کر دے، توفیق دے)۔
يُخْرِجُ الْخَبْءَ بمعنی يَعْلَمُ كُلَّ خَفِيَّةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ (زمین و آسمان کی ہر ایک مخفی بات کو جانتا ہے)
طٰٓئِرُكُمْ بمعنی مَصَائِبُكُمْ (تمہاری مصیبتیں)۔
اِدّٰرَكَ عِلْمُهُمْ بمعنی غَابَ عِلْمُهُمْ (اُن کا علم غائب ہو گیا)۔
رَدِفَ بمعنی قَرُبَ (نزدیک آلگا ہو)
يُوْزَعُوْنَ بمعنی يُدْفَعُوْنَ (ہٹا دیئے جاتے ہیں)۔
دٰخِرِيْنَ بمعنی صَاغِرِيْنَ (حقیر و خوار ہو کر)۔
جَامِدَةً بمعنی قَائِمَةً (قائم ہے)
اَتْقَنَ بمعنی اَحْكَمَ (محکم کیا)۔

سُورَةُ الْقَصَص

جَذْوَةٍ بمعنی شِهَابٌ (انگارا)
سَرْمَدًا بمعنی دَائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ)
لَتَنُوْٓءُ بمعنی تَثْقُلُ (گرانبار ہو)

سُورَةُ الْعَنْكَبُوْت

وَتَخْلُقُوْنَ بمعنی تَصْنَعُوْنَ (بناتے ہیں)۔

اِفکاً بمعنی کذباً (جھوٹ)۔

سُورۃُ الرُّوم

اَدنَی الاَرضِ بمعنی طَرَفِ الشّامِ (ملک شام کا ایک حصّہ)

اَھوَنُ بمعنی اَیسَرُ (نہایت آسان، بہت سہل)۔

یَصَّدَّعُونَ بمعنی یَتَفَرَّقُونَ (باہم جُدا ہوتے ہیں)۔

سُورۃ لقمان

وَلَا تُصَعِّر خَدَّکَ لِلنَّاسِ (یعنی اِس قدر غرور نہ کرو کہ بندگانِ خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے مُنہ پھیر لو)۔

اَلغَرُورُ یعنی اَلشَّیطَانُ (شیطان)

سُورۃ السجدہ

نَسِینَاکُم بمعنی تَرَکنَاکُم (ہم نے تم کو چھوڑ دیا)۔

اَلعَذَابِ الاَدنٰی (دُنیا کی مُصیبتیں بیماریاں اور بلائیں)

سُورۃ الاحزاب

سَلَقُوکُم بمعنی اِستَقبَلُوکُم (تمھاری پیشوائی کریں گے)۔

تُرجِی بمعنی تُؤَخِّرُ (پیچھے ڈال دو، علیحدہ کر دو)۔

لَنُغرِیَنَّکَ بِھِم بمعنی لَنُسَلِّطَنَّکَ عَلَیھِم (ہم تم کو اُن پر غلبہ دیں گے)۔

اَلاَمَانَۃَ بمعنی اَلفَرَائِضَ (ذمہ داریاں، فرائض)۔

جَھُولاً بمعنی غِرًّا بِاَمرِ اللّٰہِ (خدا کے حکم سے غافل اور بے پرواہ ہو جانے والا)۔

سُورۃ سبا

دَابَّۃُ الاَرضِ بمعنی اَلاَرضَۃِ (دیمک)۔

مِنسَاَتَہُ بمعنی عَصَاہُ (اُن کی لاٹھی)

سَیلَ العَرِمِ بمعنی اَلشَّدِیدِ (سخت اور زور کا سیلاب)۔

خَمطٍ یعنی اَلاَرَاکِ (پیلو)

فُزِّعَ بمعنی جَلٰی (دُور کی گئی)

اَلفَتَّاحُ بمعنی اَلقَاضِی (حکم دہندہ، فیصلہ کرنے والا اور حاجت پوری کرنے والا)۔

فَلَا فَوتَ بمعنی فَلَا نَجَاۃَ (چھٹکارا ہی نہیں)۔

وَاَنّٰی لَھُمُ التَّنَاوُشُ بمعنی فَکَیفَ لَھُم بِالرَّدِّ (وہ کیونکر واپس جا سکتے ہیں؟)

اَلْکَلِمُ الطَّیِّبُ بمعنی ذِکْرُ اللّٰہِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ وَاَدَاءُ الْفَرَائِضِ (ذکرِ الٰہی، نیکوکاری اور ادائے فرائض)

قِطْمِیْرٍ (وہ کھال یا جھلّی جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتی ہے)۔

لُغُوْبٌ بمعنی اِعْیَاءٌ (تھکن، ماندگی)۔

سُورۂ یٰسین

حَسْرَۃً بمعنی وَیْلٌ (خرابی، افسوس)۔

کَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ بمعنی اَصْلُ الْعِذْقِ الْعَتِیْقِ (کھجور کی پرانی جڑ)۔

اَلْمَشْحُوْنِ بمعنی اَلْمُمْتَلِیْ (بھری ہوئی)

اَلْاَجْدَاثِ بمعنی اَلْقُبُوْرِ (قبریں)

فٰکِھُوْنَ بمعنی فَرِحُوْنَ (شادماں)۔

سُورَۃُ الصّٰٓفّٰتِ

فَاھْدُوْھُمْ بمعنی وَجِّھُوْھُمْ (اُن کو روانہ کرو)۔

غَوْلٌ بمعنی صُدَاعٌ (دردِ سر)۔

بَیْضٌ مَّکْنُوْنٌ یعنی لُؤْلُؤٌ مَّکْنُوْنٌ (بیش بہا پوشیدہ موتی)۔

سَوَآءِ الْجَحِیْمِ بمعنی وَسَطِ الْجَحِیْمِ۔ (دوزخ کے بیچ میں)۔

اَلْفَوْا بمعنی وَجَدُوْا (انھوں نے پایا ہے)

وَتَرَکْنَا عَلَیْہِ فِی الْاٰخِرِیْنَ بمعنی لِسَانَ صِدْقٍ لِلْاَنْبِیَآءِ کُلِّھِمْ (تمام نبیوں کے واسطے ایک لسانِ صدق ہے[1])۔

شِیْعَتِہٖ بمعنی اَھْلِ دِیْنِہٖ (اُس کے دین والے)۔

بَلَغَ مَعَہُ السَّعْیَ یعنی اَلْعَمَلَ (کام کے لائق ہوا)۔

تَلَّہٗ بمعنی صَرَعَہٗ (پٹک دیا)۔

فَنَبَذْنٰہُ بمعنی اَلْقَیْنَاہُ (ہم نے اس کو لا ڈالا)۔

بِالْعَرَآءِ بمعنی بِالسَّاحِلِ (کنارۂ دریا پر)۔

بِفَاتِنِیْنَ یعنی مُضِلِّیْنَ (گمراہ کرنے والے بہکانے والے)۔

سُورۂ صٓ

وَلَاتَ حِیْنَ مَنَاصٍ یعنی لَیْسَ حِیْنَ فِرَارٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں)۔

اِخْتِلَاقٌ بمعنی تَخَرُّصٌ (من گھڑت گھڑنا، جھوٹ بولنا)۔

فَلْیَرْتَقُوْا فِی الْاَسْبَابِ یعنی اَلسَّمَآءِ (آسمان پر چڑھ جاؤ)۔

فَوَاقٍ بمعنی تَرَدَادٍ (دنیا میں واپس آنا)۔

---

[1] ذکرِ جمیل، ذکرِ خیر ۱۲

قِطَّنَا بمعنی اَلْعَذَابَ (ہمارا عذاب)۔
فَطَفِقَ مَسْحًا بمعنی جَعَلَ یَمْسَحُ (ملنے لگا)
جَسَدًا یعنی شَیْطَانًا (شیطان)۔
رُخَاءً حَیْثُ اَصَابَ یعنی مُطِیْعَةً لَهٗ حَیْثُ اَرَادَ (جدھر چاہتے اُدھر جانے میں اُس کی مطیع رہتی)۔
ضِغْثًا بمعنی حُزْمَةً (گٹھا)
اُولِی الْاَیْدِیْ یعنی الْقُوَّةِ (زور وطاقت والے)۔
وَالْاَبْصَارِ یعنی اَلْفِقْهِ فِی الدِّیْنِ (دین کی سمجھ رکھنے والے)۔
قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ یعنی عَنْ غَیْرِ اَزْوَاجِهِنَّ (اپنے شوہروں کے سوا دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں)۔
اَتْرَابٌ بمعنی مُسْتَوِیَاتٌ (برابر کی ہم عمر)۔
غَسَّاقٌ بمعنی اَلزَّمْهَرِیْرُ (یخ بستہ زمہریر کا کرہ)۔
اَزْوَاجٌ بمعنی اَلْوَانٌ مِّنَ الْعَذَابِ (طرح طرح کے عذاب)۔

سُورَۃُ الزُّمَر

یُکَوِّرُ بمعنی یُحْمِلُ (لادتا ہے)۔
اَلسَّاخِرِیْنَ بمعنی اَلْمُحَوَّفِیْنَ (خوف دلائے گئے)۔
اَلْمُحْسِنِیْنَ بمعنی اَلْمُهْتَدِیْنَ (راہ یافتہ)

سُورَۃُ المؤمن

ذِی الطَّوْلِ بمعنی اَلسَّعَةِ وَالْغِنٰی۔ (کشادگی اور دولت مندی)۔
دَأْبِ بمعنی حَالِ (حال)۔
تَبَابٍ بمعنی خُسْرَانٍ (زیاں اور گھاٹا)
اُدْعُوْنِیْ بمعنی وَحِّدُوْنِیْ (توحید کے قائل ہوئی)۔

سُورَۃُ حٰمٓ السّجدہ

فَهَدَیْنَاهُمْ بمعنی بَیَّنَّا لَهُمْ (ہم نے اُن کے لئے بیان کیا)۔

سُورَۃُ الشُّوریٰ

رَوَاکِدَ بمعنی وُقُوْفًا (تھمے ہوئے)
یُوْبِقْهُنَّ بمعنی یُهْلِکْهُنَّ (اُن کو برباد کر دے)۔

سُورَۃُ الزُّخرُف

مُقْرِنِیْنَ بمعنی مُطِیْقِیْنَ (اس پر طاقت رکھنے والے، زور رکھنے والے)۔
مَعَارِجَ بمعنی اَلدَّرَجَ (زینے)۔
وَزُخْرُفًا بمعنی اَلذَّهَبَ (سونا)۔
وَاِنَّهٗ لَذِکْرٌ بمعنی شَرَفٌ (عزت

ہے)۔

تُحْبَرُوْنَ بمعنی تُکْرَمُوْنَ (تمہاری عزّت کی جائے گی)۔

سُورۃ الدّخان

رَهْوًا بمعنی سِمْتًا (ایک جانب، ایک طرف)۔

سُورۃ الجاثیہ

اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰی عِلْمٍ یعنی فِیْ سَابِقِ عِلْمِهٖ (اپنے سابق علم کے لحاظ سے)۔

سُورۃ الاحقاف

فِیْمَا اِنْ مَّکَّنّٰکُمْ یعنی لَمْ نُمَکِّنْکُمْ فِیْهِ (ہم نے تم کو اُس قدر مقدور اور وسائل نہیں دیئے)۔

سُورۃ محمّد

اٰسِنٍ یعنی مُتَغَیِّرٍ (سڑنے والا)۔

سُورۃ حجرات

لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ یعنی لَا تَقُوْلُوْا خِلَافَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ (قرآن وحدیث کے خلاف نہ کہو)۔

وَ لَا تَجَسَّسُوْا یعنی (مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سُراغ نہ لگاؤ)۔

سُورۃ قٓ

اَلْمَجِیْدِ بمعنی اَلْکَرِیْمِ (بزرگ)۔

مَّرِیْجٍ یعنی مُخْتَلِفٍ (اُلجھی ہوئی)۔

بَاسِقٰتٍ یعنی طِوَالٍ (لمبی لمبی)۔

لَبْسٍ یعنی شَكٍّ (شک)۔

حَبْلِ الْوَرِیْدِ یعنی رگِ گردن۔

سُورۃ ذاریات

قُتِلَ الْخَرّٰصُوْنَ یعنی اَلْمُرْتَابُوْنَ (شک کرنے والے)۔

فِیْ غَمْرَةٍ سَاهُوْنَ یعنی فِیْ ضَلَالَتِهِمْ یَتَمَادُوْنَ (اپنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں)۔

یُفْتَنُوْنَ بمعنی یُعَذَّبُوْنَ (ان کو عذاب دیا جاتا)

یَهْجَعُوْنَ بمعنی یَنَامُوْنَ (سوتے ہیں)

صَرَّةٍ بمعنی ضَجَّةٍ (غُل کرتی ہوئی)۔

فَصَکَّتْ یعنی لَطَمَتْ (طمانچہ مارا)۔

بِرُکْنِهٖ یعنی بِقُوَّتِهٖ (اپنی قوت کے بل بُوتے پر)۔

بِاَیْدٍ یعنی بِقُوَّةٍ (زور کے ساتھ)۔

اَلْمَتِیْنُ یعنی اَلشَّدِیْدُ (مضبوط اور سخت)۔

ذَنُوْبًا یعنی دَلْوًا (ڈول[1])۔

[1] حصہ مراد ہے۔۱۲

سورۂ طور

اَلْمَسْجُوْرِ یعنی اَلْمَحْبُوْسُ (قید کیا گیا)۔
تَمُوْرُ بمعنی تَتَحَرَّكُ (جنبش کرتی ہوگی)
یُدَعُّوْنَ بمعنی یُدْفَعُوْنَ (دھکیلے جائیں گے)۔
فَاکِهِیْنَ یعنی مُعْجَبِیْنَ (خوش اور مسرور)
وَمَا اَلَتْنٰهُمْ یعنی مَا نَقَصْنٰهُمْ (ہم نے ان میں کچھ کمی نہیں کی)۔
تَاْثِیْمٌ یعنی کِذْبٌ (جھوٹ)۔
رَیْبَ الْمَنُوْنِ یعنی اَلْمَوْت (مرگ)۔
اَلْمُصَیْطِرُوْنَ یعنی مُسَلَّطُوْنَ (غلبہ دیئے گئے)۔

سورۂ نجم

ذُوْ مِرَّةٍ یعنی مَنْظَرٌ حَسَنٌ (خوشنما منظر)
اَغْنٰی وَاَقْنٰی یعنی اَعْطٰی وَاَرْضٰی۔ (دیا اور خوش کیا)۔
اَلْاٰزِفَةُ (روزِ قیامت کا ایک نام ہے)
سَامِدُوْنَ یعنی لَاهُوْنَ (غافل اور بھولے ہوئے ہیں)۔

سورۃ الرحمٰن

اَلنَّجْمُ۔ بوٹی، بیل (وہ روئیدگی جو زمین پر پھیلتی ہے)۔
وَالشَّجَرُ۔ (تنہ دار نبات)[1]
لِلْاَنَامِ یعنی خَلْق (مخلوق)۔
اَلْعَصْفِ یعنی بھُس۔
وَالرَّیْحَانُ یعنی خُضْرَةُ الزَّرْعِ (کھیتی کی سبزی)۔
فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا بمعنی بِاَیِّ نِعْمَةِ اللهِ (خدا کی کس نعمت کو)۔
مَارِجٍ یعنی خالص آگ۔
مَرَجَ یعنی اَرْسَلَ (چھوڑا)
بَرْزَخٌ یعنی حَاجِزٌ (اوٹ، روکنے والی چیز، رکاوٹ)۔
ذُو الْجَلٰلِ بمعنی ذُو الْعَظَمَةِ وَالْکِبْرِیَاءِ (بزرگی اور برتری کا مالک)۔
سَنَفْرُغُ لَکُمْ هٰذَا وَعِیْدٌ مِّنَ اللهِ لِعِبَادِهٖ وَلَیْسَ بِاللهِ شُغْلٌ (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں)۔
لَا تَنْفُذُوْنَ یعنی لَا تَخْرُجُوْنَ مِنْ سُلْطَانِیْ (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکوگے)۔
شُوَاظٌ بمعنی لَهَبُ النَّارِ (آگ کی لپٹ)
وَنُحَاسٌ یعنی دُخَانُ النَّارِ (آگ کا دھواں)۔
جَنَی یعنی ثِمَارٌ (میوے)۔

[1] درخت، بوٹا۔ ۱۲

يَطْمِثْهُنَّ يعنی يَدْنُ مِنْهُنَّ (اُن کے قریب نہیں گیا ہے)۔

نَضَّاخَتَانِ يعنی فَائِضَتَانِ (بہنے والی ہیں)۔

رَفْرَفٍ خُضْرٍ يعنی اَلْمَجَالِسِ (گدّے یا سوزنیاں، مسندیں)۔

سُورَۃ واقعہ

مُتْرَفِيْنَ يعنی مُنَعَّمِيْنَ (عیش و آرام سے رہنے والے)۔

لِلْمُقْوِيْنَ بمعنی اَلْمُسَافِرِيْنَ (مُسافر لوگ)۔

اَلْمَدِيْنِيْنَ بمعنی مُحَاسَبِيْنَ (مواخذہ کئے جانے والے لوگ)۔

فَرَوْحٌ يعنی رَاحَةٌ (آرام)۔

سُورَۃ الحدید

نَبْرَاَهَا بمعنی نَخْلُقُهَا (ہم اُسے پیدا کرتے ہیں)۔

سُورَۃ الممتحنہ

لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا بمعنی لَا تُسَلِّطْهُمْ عَلَيْنَا فَيَفْتِنُوْنَا (اُن کو ہم پر غلبہ نہ دے کہ وہ ہمیں ستائیں اور آزمائش میں ڈال سکیں)۔

وَلَا يَأْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ يعنی لَا يُلْحِقْنَ بِاَزْوَاجِهِمْ غَيْرَ اَوْلَادِهِمْ (اپنے شوہروں کے ساتھ اُن کی اولاد کے سوا کسی اور بچّہ کو نہ ملائیں)۔

سُورَۃ المنافقون

قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ يعنی لَعَنَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْاٰنِ قُتِلَ فَهُوَ لُعِنَ (خدا اُن پر لعنت کرے اور قرآن میں جہاں کہیں قتل کا لفظ آیا ہے اُس سے لعنت ہی مُراد ہے)

وَاَنْفِقُوْا يعنی تَصَدَّقُوْا (صدقہ دو)

سُورَۃ الطلاق

وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا يعنی يُنَجِّيْهِ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ۔ (خدا اُس کو دنیا اور آخرت دونوں جہان کی ہر ایک تکلیف سے نجات دے گا)۔

عَتَتْ بمعنی عَصَتْ يعنی اَهْلُهَا (اُس بستی کے رہنے بسنے والوں نے نافرمانی کی نہ کہ بستی نے)۔

سُورَۃ الملک

تَمَيَّزُ يعنی تَتَفَرَّقُ (پھٹ جائے گی)۔

فَسُحْقًا يعنی بُعْدًا (دُوری ہو)۔

سُورَۃ القلم

لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ بمعنی لَوْ تُرْخِصُ لَهُمْ فَيُرْخِصُوْنَ (اگر تم اُن کو آسانی دو تو وہ تم کو آسانی دیں)۔

زَنِيْمٍ یعنی ظَلُوْمٍ (سخت گنہگار)۔

اَوْسَطُهُمْ بمعنی اَعْدَلُهُمْ (اُن میں سب سے زیادہ معتدل اور میانہ رُو)۔

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ یعنی هُوَ الْاَمْرُ الشَّدِيْدُ الْمُفْظِعُ مِنَ الْهَوْلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (اس سے ایسا سخت اور ہولناک امر مراد ہے جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنا دے گا)۔

مَكْظُوْمٌ بمعنی مَغْمُوْمٌ (غمزدہ)۔

مَذْمُوْمٌ یعنی مَذْمُوْمٌ (ملامت کیا گیا)

لَيُزْلِقُوْنَكَ یعنی يَنْفُذُوْنَكَ (تمہیں پھسلا دیں گے، گھوریں گے)

سُورَۃ الحاقّہ

طَغَى الْمَاءُ یعنی كَثُرَ (بڑھ گیا)۔

وَاعِيَةٌ یعنی حَافِظَةٌ (حفاظت کرنے والے)۔

اِنِّىْ ظَنَنْتُ بمعنی اَيْقَنْتُ (میں نے یقین کر لیا تھا)۔

غِسْلِيْنٍ بمعنی صَدِيْدِ اَهْلِ النَّارِ (دوزخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی)[1]

ذِی الْمَعَارِجِ یعنی الْعُلُوِّ وَالْفَوَاضِلِ۔ (برتری اور بلندی والا)۔

سُورَۃ نوح

سُبُلًا یعنی طُرُقًا (راستے)۔

فِجَاجًا بمعنی مُخْتَلِفَةً (جدا گانہ)۔

سُورَۃ الجنّ

جَدُّ رَبِّنَا بمعنی فِعْلُهٗ وَاَمْرُهٗ وَقُدْرَتُهٗ (خدا کا فعل، اس کا حکم اور اس کی قدرت)۔

فَلَا يَخَافُ بَخْسًا یعنی نَقْصًا مِّنْ حَسَنَاتِهٖ (اس کی نیکیوں میں سے کچھ کمی ہونے کا اندیشہ اور خوف نہیں ہو گا)۔

وَلَا رَهَقًا یعنی زِيَادَةً فِىْ سَيِّاٰتِهٖ (اُس کی بُرائیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں ہو گا)۔

كَثِيْبًا مَّهِيْلًا بمعنی الرَّمَلَ السَّائِلَ (بہتا ہوا ریت کا تودہ)۔

وَبِيْلًا بمعنی شَدِيْدًا (سخت)۔

سُورَۃ المدّثّر

يَوْمٌ عَسِيْرٌ یعنی شَدِيْدٌ (سخت دن)

---

[1] کچ لہو اور زخموں کا دھوون۔ ۱۲

لَوَّاحَۃٌ یعنی مُعَرِّضَۃٌ (پیش آنے والی)۔

سُورَۃ القیامۃ

فَاِذَا قَرَاْنَاہُ یعنی بَیَّنَّاہُ (جب کہ ہم نے اس کو واضح کر دیا)۔

فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَہٗ یعنی اِعْمَلْ بِہٖ (اُس پر عمل کر)۔

وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ یعنی دُنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن (دونوں مل کر ایسے ہو جائیں گے کہ جیسے) مصیبت سے مصیبت کا ملاپ ہوتا ہے

سُدًی بمعنی ھَمَلاً (بے غور)۔

سُورَۃ الدھر

اَمْشَاجٍ بمعنی مُخْتَلِفَۃِ الْاَلْوَانِ (مخلوط رنگ برنگ)۔

مُسْتَطِیْرًا یعنی فَاشِیًا (کھلا ہوا، غیر مخفی)۔

عَبُوْسًا بمعنی ضَیِّقًا (سخت تنگ)۔

قَمْطَرِیْرًا بمعنی طَوِیْلاً (دراز)۔

سُورَۃ المرسلات

کِفَاتًا یعنی کِنًّا (جمع کرنے اور چھپا لینے کی جگہ)۔

رَوَاسِیَ یعنی جِبَالٌ (پہاڑ)۔

شَامِخَاتٍ بمعنی مُشْرِفَاتٍ (بلند)

فُرَاتًا بمعنی عَذْبًا (شیریں)۔

سُورَۃ النّبا

سِرَاجًا وَّھَّاجًا یعنی مُضِیْئًا (روشن)

اَلْمُعْصِرَاتِ بمعنی اَلسَّحَابِ (بدلیاں)

ثَجَّاجًا بمعنی مُنْصَبًّا (باقاعدہ موسلادھار)

اَلْفَافًا بمعنی مُجْتَمِعَۃً (گھنا، باہم اکٹھا)

جَزَآءً وِّفَاقًا یعنی وَفْقَ اَعْمَالِہِمْ (اُن کے کاموں کے مطابق بدلے)۔

مَفَازًا بمعنی مُتَنَزَّھًا (سیرگاہ)

کَوَاعِبَ یعنی نَوَاھِدَ (دوشیزائیں ابھری ہوئی پستان والیاں، نوعمر جوان عورتیں)۔

اَلرُّوْحُ یعنی مَلَکٌ مِّنْ اَعْظَمِ الْمَلٰئِکَۃِ خَلْقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے)۔

وَقَالَ صَوَابًا یعنی لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ۔ (کلمۂ طیبہ)۔

سُورَۃ النّازعات

اَلرَّادِفَۃُ یعنی اَلنَّفْخَۃُ الثَّانِیَۃُ (دوسری مرتبہ صُور کا پھونکا جانا)۔

وَّاجِفَۃٌ یعنی خَائِفَۃٌ (ڈرے ہوئے)

اَلْحَافِرَۃُ یعنی اَلْحَیَاۃُ (زندگی)۔

سَمْکَہَا یعنی بِنَاءَھَا (اس کی بنیاد، عمارت)
وَاَغْطَشَ یعنی اَظْلَمَ (تاریک کی)

سُورۃ عَبَسَ

سَفَرَۃٍ یعنی کَتَبَۃٍ (لکھنے والے)۔
قَضْبًا بمعنی اَلْقَتُّ (اسپست، ایک جنگلی خودرو دانہ وگھاس ہے جس کو قحط وگرانی کے ایام میں جنگلی لوگ کوٹ کر اور پکا کر کھاتے ہیں)۔
وَفَاکِھَۃً یعنی اَلثِّمَارُ الرَّطْبَۃُ (تروتازہ میوے، پھل)۔
مُسْفِرَۃٌ یعنی مُشْرِقَۃٌ (چمکتے ہوئے)

سُورۃ التَّکویر

کُوِّرَتْ یعنی اُظْلِمَتْ (تاریک اور سیاہ ہو جائے گا)۔
اِنْکَدَرَتْ بمعنی تَغَیَّرَتْ (متغیر ہو جائیں گے)۔
عَسْعَسَ بمعنی اَدْبَرَ (پشت پھیری، چلا گیا)۔

سُورۃ الانفطار

فُجِّرَتْ یعنی بَعْضُھَا فِیْ بَعْضٍ (ایک دوسری میں مل کر بہائے جائیں گے)۔
بُعْثِرَتْ یعنی بُحِثَتْ (کھودی جائیں گی)

سُورۃ التطفیف

عِلِّیِّیْنَ یعنی جَنَّۃ (بہشت)۔

سُورۃ الانشقاق

یَحُوْرَ یعنی یُبْعَثَ (اٹھایا جائے گا)۔
یُوْعُوْنَ یعنی یُسِرُّوْنَ (خفیہ گفتگو کرتے یا دل میں رکھتے ہیں)۔

سُورۃ البُرُوج

اَلْوَدُوْدُ یعنی اَلْحَبِیْبُ (محبوب)۔

سُورۃ الطّارق

لَقَوْلٌ فَصْلٌ بمعنی حَقٌّ (حق بات)۔
بِالْھَزْلِ یعنی اَلْبَاطِلِ (باطل بات)۔

سُورۃ الاعلےٰ

غُثَاءً یعنی ھَشِیْمًا (توڑی، مروڑی)
اَحْوٰی بمعنی مُتَغَیِّرًا (بگڑی ہوئی)۔
مَنْ تَزَکّٰی یعنی مِنَ الشِّرْکِ (شرک سے پاک کیا)۔
وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّہٖ یعنی وَحَّدَ اللّٰہَ۔ (خدا کی توحید بیان کی)۔
فَصَلّٰی یعنی اَلصَّلٰوتِ الْخَمْسَ (نماز پنجگانہ)۔

سُورَۃ الغاشیہ

اَلْغَاشِیَۃ، اَلطَّآمَّۃ، اَلصَّآخَّۃ، اَلْحَآقَّۃ اور اَلْقَارِعَۃ (یہ سب روزِ قیامت کے نام ہیں)۔
ضَرِیْعٍ یعنی شَجَرًا مِنْ نَارٍ (ایک آگ کا درخت)۔
وَنَمَارِقُ یعنی اَلْمَرَافِقُ (نرم تکیے اور گدے)۔
بِمُصَیْطِرٍ یعنی بِجَبَّارٍ (زبردستی کرنے والا)

سُورَۃ الفجر

لَبِالْمِرْصَادِ یعنی یَسْمَعُ وَیَرٰی (دیکھتا اور سُنتا ہے)۔
جَمًّا یعنی شَدِیْدًا (سخت)۔
وَاَنّٰی یعنی کَیْفَ لَہٗ (کیسے ہوگی؟)۔

سُورَۃ البَلَد

اَلنَّجْدَیْنِ یعنی اَلضَّلَالَۃَ وَالْھُدٰی (گمراہی اور ہدایت)۔

سُورَۃ الشمس

طَحٰھَا یعنی قَسَمَھَا (اُس کو بانٹا)۔
فَاَلْھَمَھَا فُجُوْرَھَا وَتَقْوٰھَا یعنی بَیَّنَ الْخَیْرَ وَالشَّرَّ (نیکی اور بدی واضح کردی)
وَلَا یَخَافُ عُقْبٰھَا یعنی لَا یَخَافُ مِنْ اَحَدٍ تَابِعَۃً (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا)۔

سُورَۃ الضُّحٰی

سَجٰی یعنی ذَھَبَ (چلا گیا)۔
مَا وَدَّعَکَ رَبُّکَ وَمَا قَلٰی یعنی مَا تَرَکَکَ وَمَآ اَبْغَضَکَ (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا۔)

سُورَۃ الانشراح

فَانْصَبْ یعنی فِی الدُّعَاءِ (دُعا میں قائم رہو)۔

سُورَۃ قُریش

اِیْلٰفِھِمْ یعنی لُزُوْمِھِمْ (اُن کے لازم بنالینے کی وجہ سے)۔

سُورَۃ الکوثر

شَانِئَکَ یعنی عَدُوَّکَ (تیرا دشمن)۔

سُورَۃ الاخلاص

اَلصَّمَدُ یعنی اَلسَّیِّدُ الَّذِیْ کَمُلَ فِیْ سُؤْدَدِہٖ (وہ سردار جس کی سرداری ہر طرح مکمّل ہو)۔

سُورۃ الفلق

اَلْفَلَقُ بمعنی اَلْخَلْقُ (مخلوق)

یہ الفاظ ابن عباس رض کی روایت کے ہیں اور ان کو ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے اپنی اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر نقل کیا ہے۔ مگر میں نے انھیں یکجا جمع کر دیا ہے اور گو اِس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں، تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔

اَب ذیل میں ان الفاظ کو بیان کیا جاتا ہے جو اس مندرجہ بالا روایت میں مذکور نہیں ہیں۔ میں اِن الفاظ کو ضحّاکؔ کے نسخے سے بروایت ابن عباس رض بیان کرتا ہوں۔

ابن ابی حاتم نے کہا۔ ہم سے ابوزرعہ نے بیان کیا اور ان سے منجاب بن الحارث نے بیان کیا (ح) اور ابن جریر نے کہا کہ "مجھ سے منجاب نے بیان کیا اور اُس سے بشر بن عمارہ نے ابو رَوق سے نقل کیا اور اُس نے ضحّاک سے اور ضحّاک نے ابن عبّاس رض سے آگے آنے والے الفاظ کے حسب ذیل معانی نقل کئے ہیں:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ بمعنی اَلشُّكْرُ لِلّٰهِ (تمام شکر خدا کے لئے ہے)۔

رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ یعنی لَهُ الْخَلْقُ كُلُّهٗ (تمام مخلوق اسی کی ہے)۔

لِلْمُتَّقِیْنَ یعنی اَلْمُؤْمِنِیْنَ الَّذِیْنَ یَتَّقُوْنَ الشِّرْكَ وَیَعْمَلُوْنَ بِطَاعَتِیْ (وہ ایمان دار لوگ جو خدا کے ساتھ اَوروں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے ہیں اور خدا کی فرماں برداری پر عمل کرتے ہیں)۔

وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ یعنی اِتْمَامَ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتِّلَاوَةِ وَالْخُشُوْعِ وَالْاِقْبَالِ عَلَیْهَا فِیْهَا (رکوع اور سجدہ کو پوری طرح ادا کرنا، تلاوت کرنا اور خشوع قلب کے ساتھ نماز میں رُو بقبلہ کھڑا ہونا)۔

مَرَضٌ یعنی اَلنِّفَاقُ (نفاق)۔

عَذَابٌ اَلِیْمٌ یعنی نَكَالٌ مُّوْجِعٌ (دُکھ دینے والی سزا)۔

یَكْذِبُوْنَ یعنی یُبَدِّلُوْنَ وَیُحَرِّفُوْنَ (لفظوں کو تبدیل کرتے اور معنی کو بگاڑتے ہیں)۔

اَلسُّفَهَاءُ یعنی اَلْجُهَّالُ (جاہل لوگ)۔

طُغْیَانِهِمْ یعنی كُفْرِهِمْ (اپنے کفر میں)

كَصَیِّبٍ یعنی اَلْمَطَرِ (بارش)۔

اَنْدَادًا بمعنی اَشْبَاهًا (مشابہ اور مثل)

اَلتَّقْدِیْسُ بمعنی اَلتَّطْهِیْرُ (پاکی بیان کرنا)۔

رَغَدًا بمعنی سَعَةُ الْمَعِیْشَةِ (کشائش رزق)۔

تَلْبِسُوْا بمعنی تَخْلِطُوْا (آمیزش نہ کرو)
اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ یعنی يَغُرُّوْنَ (اپنا ہی نقصان کرتے ہیں)۔
وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ یعنی هٰذَا الْاَمْرُ حَقٌّ كَمَا قِيْلَ لَكُمْ (یہ بات حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی)۔
اَلطُّوْرُ یعنی مَا اَنْبَتَ مِنَ الْجِبَالِ وَ مَالَمْ يُنْبِتْ فَلَيْسَ بِطُوْرٍ (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طُور ہے اور خشک پہاڑ طُور نہیں کہلاتے)۔
خَاسِئِيْنَ (ذلیل ہوکر)۔
نَكَالًا عُقُوْبَةً (سزا کے طور پر)۔
لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا یعنی مِنْ بَعْدِهِمْ (اُن کے بعد آنے والے)۔
وَمَا خَلْفَهَا اَلَّذِيْنَ لَقُوْا مَعَهُمْ (جو لوگ اُن کے ساتھ رہے، ہمعصر)۔
وَمَوْعِظَةً یعنی تَذْكِرَةً (یاددہانی)
بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ یعنی بِمَا اَكْرَمَكُمْ بِهٖ (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے)۔
بِرُوْحِ الْقُدُسِ اَلْاِسْمُ الَّذِيْ كَانَ عِيْسٰى يُحْيِيْ بِهِ الْمَوْتٰى (وہ اسم جس کے ذریعہ سے حضرت عیسٰیؑ مُردوں کو جلایا کرتے تھے)۔
قَانِتُوْنَ بمعنی مُطِيْعُوْنَ (اطاعت کرنے والے)۔
اَلْقَوَاعِدَ یعنی اَسَاسَ الْبَيْتِ (خانۂ کعبہ کی بُنیاد)۔
صِبْغَةَ یعنی دِيْنَ (دین)۔
اَتُحَاجُّوْنَنَا یعنی اَتُخَاصِمُوْنَنَا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو؟)۔
يُنْظَرُوْنَ بمعنی يُؤَخَّرُوْنَ (ٹھہرائے جائیں گے)۔
اَلَدُّ الْخِصَامِ بمعنی شَدِيْدُ الْخُصُوْمَةِ (سخت جھگڑالو)۔
اَلسَّلْمِ بمعنی اَلطَّاعَةِ (فرمانبرداری)
كَآفَّةً بمعنی جَمِيْعًا (سب کے سب)
كَدَاْبِ بمعنی كَصُنْعِ (مثل کارروائی کے)
بِالْقِسْطِ یعنی بِالْعَدْلِ (میانہ روی کے ساتھ)۔
اَلْاَكْمَهَ (مادرزاد نابینا)۔
رَبَّانِيِّيْنَ (علماء، فقہاء، عالم فقیہ لوگ)
وَلَا تَهِنُوْا یعنی لَا تَضْعُفُوْا (کمزور نہ ہو)۔
وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ یعنی يَقُوْلُوْنَ اِسْمَعْ لَا سَمِعْتَ (کفّار کہتے تھے کہ سُن خدا کرے تو نہ سُنے، بہرا ہوجائے)۔
لَيًّا بِاَلْسِنَتِهِمْ یعنی تَحْرِيْفًا بِالْكَذِبِ (جھوٹ بات بدل کر)۔
اِلَّا اِنَاثًا یعنی مَوْتٰى (مُردے)۔
وَعَزَّرْتُمُوْهُمْ یعنی اَعَنْتُمُوْهُمْ

تم نے اُن کی اعانت کی)۔

لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ اَنْفُسُهُمْ یعنی اَمَرَتْهُمْ (اُن کو اُن کے نفسوں نے بُرا حکم دیا)۔

ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ یعنی حُجَّتُهُمْ (اُن کی حجت دلیل)۔

بِمُعْجِزِيْنَ یعنی بِسَابِقِيْنَ (سبقت لے جانے والے)۔

قَوْمًا عَمِيْنَ یعنی كُفَّارًا (کافر قوم)۔

بَسْطَةً یعنی شِدَّةً (سختی، مضبوطی)۔

لَا تَبْخَسُوْا یعنی تَنْقُصُوْا (کمی نہ کرو)۔

اَلْقُمَّلَ یعنی اَلْحَمَا وَالَّذِیْ لَيْسَ لَهٗ اَجْنِحَةٌ (وہ ٹڈیاں جن کے پر نہیں ہوتے)۔

يَعْرِشُوْنَ یعنی يَبْنُوْنَ (عمارت و چھت بناتے ہیں)۔

مُتَبَّرٌ یعنی هَالِكٌ (برباد و ہلاک ہونے والا ہے)۔

فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ یعنی بِجِدٍّ وَحَزْمٍ (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ)۔

اِصْرَهُمْ یعنی عَهْدَهُمْ وَمَوَاثِيْقَهُمْ (اُن کے قول و قرار)۔

مُرْسَاهَا یعنی مُنْتَهَاهَا (اس کی منزلِ مقصود، آخری مقام)۔

خُذِ الْعَفْوَ یعنی اَنْفِقِ الْفَضْلَ (ضرورت سے زائد اور فاضل مال کو صرف کر[1])

وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ یعنی بِالْمَعْرُوْفِ (اچھی باتوں کا حکم دے)۔

وَجِلَتْ یعنی فَرِقَتْ (ڈر گئے)

اَلْبُكْمُ یعنی خُرْسٌ (گونگا پن)۔

فُرْقَانًا یعنی نَصْرًا (مدد، فتح)۔

بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا یعنی شَاطِئِ الْوَادِیْ (وادی کا کنارہ)

اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً اِس میں اَلْاِلُّ بمعنی اَلْقَرَابَةُ رشتہ داری اور اَلذِّمَّةُ بمعنی اَلْعَهْدُ قول و قرار)

اَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ یعنی كَيْفَ يُكَذِّبُوْنَ (کس طرح جھٹلاتے ہیں)۔

ذٰلِكَ الدِّيْنُ یعنی اَلْقَضَاءُ (حکم، قولِ فیصل)۔

عَرَضًا یعنی غَنِيْمَةً (کوئی لوٹ کا مال)

اَلشُّقَّةُ یعنی اَلْمَسِيْرُ (چلنا، سفر)۔

فَثَبَّطَهُمْ یعنی حَبَسَهُمْ (اُن کو روک لیا)

مَلْجَاً بمعنی اَلْحِرْزُ فِی الْجَبَلِ (پہاڑ میں محفوظ جگہ)

اَوْ مَغَارَاتٍ یعنی اَلْاَسْرَابُ فِی الْاَرْضِ الْمَخِيْفَةِ (خوفناک سرزمین میں بلیں اور بھٹ)

---

[1] یہاں خُذِ الْعَفْوَ کے معنی "ضرورت سے زائد مال کو صرف کر" نہیں ہیں، بلکہ یہ ہیں کہ "عفو و درگزر کو اختیار کر" ملاحظہ ہو سورۃ الاعراف: آیت ۱۹۸ (مصحح)۔

اَوْ مُدَّخَلًا یعنی مَاْویٰ (جائے پناہ)
وَالْعَامِلِیْنَ عَلَیْھَا یعنی اَلسُّعَاۃُ۔ (ہرکارے، تحصیلدار)۔
نَسُوا اللّٰہَ یعنی تَرَکُوْا اطَاعَۃَ اللّٰہِ (خدا کی فرماں برداری ترک کردی)۔
فَنَسِیَھُمْ یعنی تَرَکَھُمْ مِّنْ ثَوَابِہٖ وَکَرَامَتِہٖ (خدا نے بھی اپنے ثواب دینے اور بخشش کا حصّہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا)۔
بِخَلَاقِھِمْ یعنی بِدِیْنِھِمْ (اپنے دین سے)۔
اَلْمُعَذِّرُوْنَ یعنی اَھْلُ الْعُذْرِ۔ (معذور لوگ)۔
مَخْمَصَۃٍ یعنی مَجَاعَۃٍ (بھوکوں مرنا قحط، بھوک)۔
غِلْظَۃً یعنی شِدَّۃً (سخت مزاجی، درشتی)
یُفْتَنُوْنَ یعنی یُبْتَلُوْنَ (مبتلا کئے جاتے ہیں)۔
عَزِیْزٌ یعنی شَدِیْدٌ (گراں، سخت)
مَا عَنِتُّمْ یعنی مَا شَقَّ عَلَیْکُمْ (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے، تمھاری مشقّت)۔
اِقْضُوْا اِلَیَّ یعنی اِنْھَضُوْا اِلَیَّ (میری طرف اُٹھ چلو)۔
وَلَا تُنْظِرُوْنِ یعنی تُؤَخِّرُوْنِ (مجھے ڈھیل نہ دو)۔

حَقَّتْ یعنی سَبَقَتْ (پہلے گزر گیا)
وَیَعْلَمُ مُسْتَقَرَّھَا یعنی یَاْتِیْھَا رِزْقُھَا حَیْثُ کَانَتْ (وہ جہاں بھی ہو وہیں اُس کی روزی آجاتی ہے)۔
مُنِیْبٌ یعنی اَلْمُقْبِلُ اِلٰی طَاعَۃِ اللّٰہِ (اطاعتِ الٰہی کی طرف مائل ہونے والا)۔
وَلَا یَلْتَفِتْ یعنی یَتَخَلَّفْ (پیچھے نہیں رہے گا)۔
لَا تَعْثَوْا یعنی تَسْعَوْا (مت دوڑتے پھرو)۔
ھَیْتَ لَکَ یعنی تَھَیَّاْتُ لَکَ (وکان یقرؤھا مھموزۃ) (میں تیرے لئے آمادہ ہوں اور وہ اِس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے)۔
وَاَعْتَدَتْ یعنی ھَیَّاَتْ (تیار کی، دُرست کی)۔
عَلَی الْعَرْشِ یعنی اَلسَّرِیْرِ (تخت پر)
ھٰذِہٖ سَبِیْلِیْ یعنی دَعْوَتِیْ (میرا بلانا خدا کی طرف)۔
اَلْمَثُلٰتُ یعنی مَا اَصَابَ الْقُرُوْنَ الْمَاضِیَۃَ مِنَ الْعَذَابِ (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا)۔
اَلْغَیْبِ وَالشَّھَادَۃِ یعنی اَلسِّرِّ وَالْعَلَانِیَۃِ (پوشیدہ اور ظاہر)۔
شَدِیْدُ الْمِحَالِ یعنی شَدِیْدُ الْمَکْرِ وَالْعَدَاوَۃِ (سخت گرفت کرنے والا اور عداوت

عَلٰی تَخَوُّفٍ یعنی نَقْصٍ مِّنْ اَعْمَالِھِمْ (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں)۔

وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ یعنی اَلْھَمَھَا (اس کے دل میں ڈالا)۔

وَ اَضَلُّ سَبِیْلًا بمعنی اَبْعَدُ حُجَّۃً (از روئے حجّت و دلیل راہ راست سے بہت دُور ہٹا ہوا)۔

قَبِیْلًا بمعنی عِیَانًا (رُوبرُو)۔

وَ ابْتَغِ بَیْنَ ذٰلِکَ سَبِیْلًا یعنی اُطْلُبْ بَیْنَ الْاِعْلَانِ وَ الْجَھْرِ وَ بَیْنَ التَّخَافُتِ وَ الْخَفْضِ طَرِیْقًا لَا جَھْرًا شَدِیْدًا وَ لَا خَفْضًا لَا تُسْمِعُ اُذُنَیْکَ (بہ آواز بلند اور زور سے پڑھنے اور زیرلب یا آہستہ آواز سے قرأت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ اختیار کر جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اِس قدر زیرلب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سُن سکیں)

رُطَبًا جَنِیًّا بمعنی طَرِیًّا (تروتازہ)۔

یَفْرُطَ یعنی یَعْجَلَ (عجلت کرے)۔

یَطْغٰی یعنی یَعْتَدِیْ (حد سے بڑھے)۔

لَا تَظْمَأُ یعنی لَا تَعْطَشُ (پیاسا نہ ہوگا)۔

وَ لَا تَضْحٰی یعنی لَا یُصِیْبُکَ حَرٌّ۔ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے گی)

رَبْوَۃٍ یعنی اَلْمَکَانِ الْمُرْتَفِعِ (بلند ٹیلہ)۔

ذَاتِ قَرَارٍ بمعنی خَصْبٍ (سرسبز و شاداب)

وَ مَعِیْنٍ یعنی مَاءٍ طَاھِرٍ (پاک و صاف پانی)

اُمَّتُکُمْ بمعنی دِیْنُکُمْ (تمہارا دین)۔

تَبَارَکَ یعنی تَفَاعَلَ مِنَ الْبَرَکَۃِ۔ (برکۃ سے باب تفاعل کا وزن ہے)۔

کَرَّۃً بمعنی رَجْعَۃً (واپسی)

خَاوِیَۃٌ یعنی سَقَطَ اَعْلَاھَا عَلٰی اَسْفَلِھَا (گر کے اوپر تلے ہوگیا)۔

فَلَہٗ خَیْرٌ بمعنی ثَوَابٌ (اس کے لئے ایک ثواب ہے)۔

یُبْلِسُ بمعنی یَیْاَسُ (مایوس ہوجائیں گے)۔

جُدَدٌ بمعنی طَرَائِقُ (راستے)۔

صِرَاطِ الْجَحِیْمِ یعنی طَرِیْقَ النَّارِ۔ (دوزخ کا راستہ)۔

وَقِفُوْھُمْ بمعنی اِحْبِسُوْھُمْ (ان کو نظر بند کرلو، روک لو، کھڑا کرلو)۔

اِنَّھُمْ مَّسْئُوْلُوْنَ یعنی مُحَاسَبُوْنَ (ان سے مواخذہ کیا جائے گا)۔

مَا لَکُمْ لَا تَنَاصَرُوْنَ بمعنی تَمَانَعُوْنَ (تم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے؟)

مُسْتَسْلِمُوْنَ بمعنی مُسْتَنْجِدُوْنَ (ایک دوسرے سے کمک چاہنے والے)۔

وَهُوَ مُلِيْمٌ بمعنی مُسِيْءٌ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار)

وَالْغَوْا فِيْهِ یعنی عَيِّبُوْهُ (اُسے عیب لگاؤ)۔

فُصِّلَتْ یعنی بُيِّنَتْ (واضح کی گئی)۔

مُهْطِعِيْنَ بمعنی مُقْبِلِيْنَ (رُوبرو اور متوجہ ہونے والے)۔

بُسَّتْ بمعنی فُتِّتَتْ (پھٹ گئی)۔

وَلَا يُنْزِفُوْنَ بمعنی لَا يَقِيْئُوْنَ كَمَا يَقِيْءُ صَاحِبُ خَمْرِ الدُّنْيَا (وہ اس طرح قے نہ کریں گے جس طرح دُنیا کے شراب خوار قے کیا کرتے ہیں)۔

الْحِنْثِ الْعَظِيْمِ یعنی الشِّرْكِ (شرک)

الْمُهَيْمِنِ بمعنی الشَّاهِدِ (گواہ)۔

الْعَزِيْزُ الْمُقْتَدِرُ یعنی عَلٰى مَا يَشَاءُ (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے کرے)۔

الْحَكِيْمُ یعنی الْمُحْكِمُ لِمَا أَرَادَ (جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا)۔

خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ یعنی نَخْلٌ قِيَامٌ (بہت سیدھا کھڑا رہنے والا درخت خرما)۔

مِنْ فُطُوْرٍ یعنی تَشَقُّقٍ (شگافیدہ ہونا)

حَسِيْرٌ یعنی كَلِيْلٌ ضَعِيْفٌ (درماندہ کمزور)۔

لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا یعنی لَا تَخَافُوْنَ لَهٗ عَظَمَةً (خدائے تعالیٰ کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے)۔

جَدُّ رَبِّنَا یعنی عَظَمَتُهٗ (خدا تعالیٰ کی بزرگی)۔

أَتَانَا الْيَقِيْنُ یعنی مَوْتٌ (موت)۔

يَتَمَطّٰى یعنی يَخْتَالُ (اِترا کر چلتا ہے)

أَتْرَابًا یعنی فِيْ سِنٍّ وَاحِدٍ ثَلَاثٍ وَثَلَاثُوْنَ سَنَةً (سب ایک ہی عمر کے ہوں گے یعنی تنتیس ۳۳ برس کے)۔

مَتَاعًا لَّكُمْ یعنی مَنْفَعَةً (فائدہ)۔

مُرْسَاهَا یعنی مُنْتَهَاهَا (جائے انجام، منزل مقصود ٹھہرنا)۔

مَمْنُوْنٍ یعنی مَنْقُوْصٍ (منقطع جس میں کمی کی گئی ہو)۔

فصل

ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے کہ "صحابہ رضؓ اور تابعینؒ نے قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے اشعار سے بہ کثرت استدلال کیا ہے۔ ایک بے علم گروہ نحوی علماء پر

یہ الزام رکھتا ہے کہ اگر علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح میں اشعارِ عرب سے استناد کرتے ہیں تو گویا وہ شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن و حدیث میں زور و شور کے ساتھ کی گئی ہو، وہی شے قرآن کی فصاحت و بلاغت کے لئے حجت قرار دی جا سکے؟"

ابن الانباری کہتے ہیں "ہمارے مخالفین کا اعتراض اُس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعارِ عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اس کی اصل قرار دیتے، بلکہ ہم نے تو اشعارِ جاہلیت سے جہاں کہیں بھی استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں ہماری غرض قرآن کے صرف غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ خود فرماتا ہے "اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" اور ارشادِ باری ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ" (یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبان میں اس کو نازل کیا)۔

اور ابن عباس رضہ کا قول ہے "اَلشِّعْرُ دِيْوَانُ الْعَرَبِ" (اشعار اہلِ عرب کے علوم و زبان کا مجموعہ ہیں) اگر ہمیں قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک ٹھیک معلوم نہ ہو سکے، تو چونکہ اللہ تعالےٰ نے اس کو اہلِ عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے لہٰذا ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع کریں گے اور اس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کریں گے۔"

پھر ابن الانباری نے عکرمہ رحہ کے طریق پر ابن عبّاس رضہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اسے اشعارِ عرب میں تلاش کرو۔ کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔"

ابو عبید نے اپنی کتاب "الفضائل" میں بیان کیا ہے "مجھے ہشیم نے بواسطہ حصین بن عبد الرحمٰن از عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، حضرت ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ ان سے قرآن کے معانی دریافت کئے جاتے تھے تو وہ اُن معانی کی دلیل میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے۔"

ابو عبید کہتے ہیں "یعنی ابن عباس رضہ شعر کے ساتھ تفسیرِ قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے۔"

میں کہتا ہوں "ہم نے ابن عباس رضہ سے اس طرح کی بہت سی روایتیں سُنی ہیں، اور ان روایتوں میں سب سے بڑھ کر جامع اور مکمّل نافع بن الازرق کے سوالات والی روایت

ہے جس کا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر" میں روایت کیا ہے۔ چونکہ وہ بڑے فوائد کی حامل ہے اس لئے وہ بھی ہدیۂ ناظرین ہے:۔

مجھے ابو عبد اللہ محمد بن علی الصالحی نے خبر دی، جب کہ میں ان کے سامنے اِس روایت کو پڑھ کر سُنا رہا تھا۔ اور ابو عبد اللہ نے اس کی سند ابو اسحٰق التنوخی سے لی تھی۔ تنوخی نے قاسم ابن عساکر سے روایت کی تھی کہ، ابن عساکر نے کہا کہ "ابو المظفر محمد بن اسعد العراقی نے ہمیں خبر دی، انھیں ابو علی محمد بن سعید بن نبہان الکاتب نے خبر دی اور انھیں ابو علی بن شاذان نے اور ان سے ابو الحسین عبد الصمد بن علی بن محمد بن مکرم المعروف بابن الطستی نے بیان کیا اور ان سے ابو السہل السری بن سہل الجند نیسابوری نے اور ان سے یحییٰ بن ابی جبیدہ بحر بن فروخ المکی نے بیان کیا کہ ہمیں سعد بن ابی سعید نے اور ان سے عیسیٰ بن دأب نے بواسطہ حمید الاعرج اور عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد از عبد اللہ بن ابی بکر از ابو بکر یہ روایت کی ہے کہ، "ایک مرتبہ عبد اللہ بن عباس رض خانۂ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے کہ لوگوں نے ان کو ہر چہار جانب سے گھیر کر تفسیرِ قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔ یہ حالت دیکھ کر نافع بن الازرق نے نجدہ بن عویمر سے کہا "آؤ میرے ساتھ آؤ! اس شخص (ابن عباس رض) کے پاس چلیں جو قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کر رہا ہے حالانکہ اسے تفسیر کا کوئی علم نہیں ہے۔"

وہ دونوں ابن عباس رض کے پاس آئے اور انھوں نے کہا "ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں، آپ ہمیں ان کا مطلب سمجھائیں اور اُن کی جو تفسیر آپ بیان کریں اس کی تصدیق کے لئے کلامِ عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اُتارا ہے۔"

ابن عبّاس رض نے جواب دیا "ہاں جو تمھارے دل میں آئے مجھ سے بے تکلف دریافت کرو۔"

نافع نے کہا "قولِ باری تعالےٰ "عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ" میں "عِزِينَ" کا مفہوم کیا ہے؟ (سورۃ المعارج: آیت ۳۷)۔

ابن عبّاس رض نے جواب دیا "اَلْعِزُوْنَ بمعنی حَلَقُ الرِّفَاقِ (عزون، ساتھیوں اور ہم سفر لوگوں کے حلقہ بنا لینے اور اِرد گرد جمع ہو جانے کو کہتے ہیں)

نافع: "کیا اہلِ عرب اِس بات سے آگاہ ہیں؟"

ابن عباس رضؓ: "بے شک، کیا تم نے عَبید بن الابرص کا یہ شعر نہیں سُنا ہے؟ ؎

فَجَاؤُا يُهْرَعُوْنَ اِلَيْهِ حَتّٰى يَكُوْنُوْا حَوْلَ مِنْبَرِهٖ عِزِيْنَا

(وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تا کہ اس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں)

س[1]:۔ "وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ" کی تفسیر کیا ہے؟ (سورۃ المائدہ آیت ۳۵)۔

ج:۔ "وَسِيْلَةَ" بمعنی "حاجت" آیا ہے۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کا استعمال جانتے ہیں؟

ج:۔ بے شک۔ دیکھو عنترہ کا قول ہے[2] ؎

اِنَّ الرِّجَالَ لَهُمْ اِلَيْكِ وَسِيْلَةٌ اِنْ يَّاْخُذُوْكِ تَكَحَّلِيْ وَتَخَضَّبِيْ

(بے شک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جُھکتے ہیں، تو سُرمہ اور مہندی لگا)۔

س:۔ "شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا" کی تفسیر کیا ہے؟ (سورۃ المائدہ۔ آیت ۴۸)۔

ج:۔ "شِرْعَة" بمعنی دین آیا ہے اور "منہاج" کے معنی طَرِیْقٌ (راستہ) کے ہیں۔

س:۔ اہلِ عرب کے کلام میں اس کا کیا ثبوت ہے؟

ج:۔ ابوسفیان بن الحارث بن عبد المطلب کا شعر ہے ؎

لَقَدْ نَطَقَ الْمَامُوْنُ بِالصِّدْقِ وَالْهُدٰى وَبَيَّنَ لِلْاِسْلَامِ دِيْنًا وَّمِنْهَاجًا

(بے شک مامون نے سچائی اور راستی کے ساتھ بات کہی اور اس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا)[3]

س:۔ قولہ تعالیٰ "اِذَآ اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الانعام۔ آیت ۹۹)۔

ج:۔ "يَنْعِهٖ" کے معنی ہیں "نَضْجِهٖ وَبَلَاغِهٖ" (اور اس کی پختگی اور رسیدگی (گدراہٹ، تیاری) (سورۃ انعام۔ آیت ۹۹)

---

[1] "س" سے نافع بن الازرق کا سوال مُراد ہے اور "ج" سے حضرت ابن عباس رضؓ کا جواب ۱۲ (مص)۔

[2] جاحظ نے کہا ہے کہ یہ شعر "خزز بن لوذان" کا ہے ۱۲ (مص)۔

[3] اس شعر میں دِيْنًا کی جگہ شَرْعًا کا لفظ ہونا چاہئے مگر چونکہ کتاب میں دِيْنًا ہی لکھا تھا لہذا اس میں تغیر نہیں کیا گیا۔ (مترجم)۔

س :۔ کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں ؟"

ج :۔ ہاں، ایک شاعر کہتا ہے ؎

اِذَا مَا مَشَتْ وَسْطَ النِّسَاءِ تَأَوَّدَتْ   كَمَا اهْتَزَّ غُصْنٌ نَاعِمُ النَّبْتِ يَانِعُ

(جب وہ عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو اس طرح لچکتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تازہ اُگی ہوئی شاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے)۔

س :۔ قولہ تعالیٰ "وَرِيشًا" کے کیا معنی ہیں ؟ (اعراف ۲۶)۔

ج :۔ "رِيش" یہاں "مال" کے معنوں میں آیا ہے۔

س :۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :۔ ہاں، شاعر کہتا ہے ؎

فَرِشْنِي بِخَيْرٍ طَالَ مَا قَدْ بَرَيْتَنِي   فَخَيْرُ الْمَوَالِي مَنْ يَرِيشُ وَلَا يَبْرِي

(مجھے کچھ مال دے کر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ بُرائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے۔ اچھا دوست تو وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے)۔

س :۔ بتائیے ! قولہ تعالیٰ "يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ" کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۂ نور۔ آیت ۴۳)

ج :۔ سَنَا کے معنیٰ ہیں ضَوْءٌ (روشنی، چمک)۔

س :۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :۔ ہاں، ابوسفیان بن الحارث کہتا ہے ؎

يَدْعُو إِلَى الْحَقِّ لَا يَبْغِي بِهِ بَدَلًا   يَجْلُو بِضَوْءِ سَنَاهُ دَاجِيَ الظُّلَمِ

(وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا۔ اس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہو جاتی ہیں)۔

س :۔ قولہ تعالیٰ "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ" کے معنیٰ کیا ہیں ؟ (سورۃ البلد۔ آیت ۴)

ج :۔ فِي اعْتِدَالٍ وَاسْتِقَامَةٍ (توازن اور میانہ روی)۔

س :۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :۔ ہاں، لبید بن ربیعہ کا شعر ہے ؎

يَا عَيْنُ هَلَّا بَكَيْتِ أَرْبَدَ إِذْ   قُمْنَا وَقَامَ الْخُصُومُ فِي كَبَدٍ[1]

[1] "کشاف" میں اسی طرح ہے اور وہاں زمخشری نے فِي كَبَدٍ کے معنی "سختی اور آفاتِ زمانہ کی صعوبت" کئے (بقیہ بر صفحہ ۱۲۵)

(اے آنکھ کیا تو اس وقت پھوٹ پھوٹ کر نہیں روئی جب کہ ہم اور ہمارے مدِ مقابل استقامت کے ساتھ کھڑے ہوئے)

س:- قولہ تعالیٰ "وَحَفَدَةً" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ النحل۔ آیت ۷۲)

ج:- بیٹوں کے بیٹے اور وہ مددگار و معاون ہیں۔

س:- کیا اہلِ عرب اِس معنیٰ سے واقف ہیں؟

ج:- ہاں، شاعر کہتا ہے[1]

حَفَدَ الْوَلَائِدُ حَوْلَهُنَّ وَاَسْلَمَتْ　　　بِاَكُفِّهِنَّ اَزِمَّةَ الْاَجْمَالِ

(ان کے گرد خواصیں اور خدم و حشم جلد جلد خدمت بجالاتے ہیں اور انھوں نے اپنے ہاتھوں سے اونٹوں کی نکیلیں چھوڑ دی ہیں)۔

س:- "وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا" کا مطلب کیا ہے؟ (سورۂ مریم۔ آیت ۱۳)

ج:- رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا (ہماری طرف سے خاص رحمت)۔

س:- کیا اہلِ عرب اس کو استعمال کرتے ہیں؟

ج:- ہاں، طرفہ بن العبد کا شعر ہے

اَبَا مُنْذِرٍ اَفْنَيْتَ فَاسْتَبْقِ بَعْضَنَا　　　حَنَانَيْكَ بَعْضُ الشَّرِّ اَهْوَنُ مِنْ بَعْضٍ

(اے ابو منذر! تو نے ہم کو مٹا ڈالا۔ اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ تیری مہربانی کی قسم! بعض بُرائی بعض بُرائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے)۔

س:- قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ يَيْاَسِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" کے کیا معنیٰ ہیں۔ (سورۂ رعد۔ آیت ۳۱)

ج:- اَفَلَمْ يَعْلَمْ (کیا انھوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں۔

س:- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:- ہاں، مالک بن عوف کا شعر ہے

لَقَدْ يَئِسَ الْاَقْوَامُ اَنِّيْ اَنَا ابْنُهٗ　　　وَاِنْ كُنْتُ عَنْ اَرْضِ الْعَشِيْرَةِ نَائِيًا[2]

(صفحہ ۳۴۷ کا بقیہ)۔ ہیں۔ "الکامل" میں قَامَ الْخُصُوْمُ کی بجائے وَقَامَ الْعَدُوُّ ہے۔ اور ابن ہشام نے "وَقَامَ النِّسَاءُ" نقل کیا ہے (مصح)۔

[1] یہ کثیر کا شعر ہے۔ (مصح)۔

[2] بعض نے اس کو اَرْضُ الْعَشِيْرَةِ نقل کیا ہے اور زمخشری نے عَرْضُ الْعَشِيْرَةِ روایت کیا ہے (مص)

(بے شک تمام قوموں نے اِس بات کو جان لیا ہے کہ میں ہی اُس کا فرزند ہوں۔ اگرچہ اس وقت میں قبیلہ (کنبہ) کی سرزمین سے دور افتادہ ہوں)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "مَثْبُوْرًا" کے معنی بتایئے (سورۂ بنی اسرائیل۔ آیت ۱۰۲)۔

ج:۔ مَلْعُوْنًا، مَحْبُوْسًا مِنَ الْخَيْرِ (ملعون اور نیکی سے روکا گیا)۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج:۔ ہاں عبد اللہ بن الزبعری کا شعر ہے ؎

اِذْ اَتَانِي الشَّيْطَانُ فِي سِنَةِ النَّوْمِ وَمَنْ مَالَ مَيْلَهُ مَثْبُوْرًا [۱]

(جب اُونگھ کے وقت شیطان میرے پاس آیا۔ اور جو اُس کی طرف جھکتا ہے، ملعون و نامُراد ہوتا ہے)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "فَاَجَآءَهَا الْمَخَاضُ" کے معنی کیا ہیں ؟ (سورۂ مریم۔ آیت ۲۳)۔

ج:۔ اَلْجَأَهَا (پناہ لینے پر مجبور کر دیا)۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں ؟

ج:۔ ہاں، حسّان بن ثابت رضؓ کا شعر ہے ؎

اِذْ شَدَدْنَا شَدَّةً صَادِقَةً فَاَجَأْنَاكُمْ اِلٰى سَفْحِ الْجَبَلِ

(جب ہم نے پوری طرح سے دباؤ ڈالا تو تم کو مجبور کر دیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "نَدِيًّا" سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۂ مریم آیت ۷۳)۔

ج:۔ "نَادِيْ" مجلس کو کہتے ہیں۔

س:۔ کیونکر ؟ کیا اہلِ عرب اسے استعمال کرتے ہیں ؟

ج:۔ کسی شاعر [۲] کا شعر ہے ؎

يَوْمَانِ يَوْمُ مَقَامَاتٍ وَّاَنْدِيَةٍ وَيَوْمُ سَيْرٍ اِلَى الْاَعْدَاءِ تَاْوِيْبِ

(دو دن ہیں ایک مقام کرنے اور مجلسیں گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کرکے چلنے کا)۔

---

[۱] بعض روایات میں پہلا مصرعہ اس طرح ہے ؏ اِذْ اُبَارِي الشَّيْطَانَ فِي سُنَنِ الْغَيِّ بعض میں اِذْ اُجَارِيْ ہے (مصح)۔

[۲] یہ شعر سلامہ بن جندل کا ہے (مصح)۔

س :- قولہٗ " اَثَاثًا وَّرِءْيًا " کیا ہے ؟ (سورۂ مریم۔ آیت ۷۴)۔

ج :- اَثَاث بمعنی مَتَاع (سامان خانہ) اور رِءْیٌ مِنَ الشَّرَابِ (پینے کی چیز)۔

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- ہاں، شاعر کہتا ہے ؎

کَاَنَّ عَلَى الْحُمُوْلِ غَدَاةَ وَلَّوْا مِنَ الرِّئْيِ الْكَرِيْمِ مِنَ الْاَثَاثِ

(جس صبح کو ان لوگوں نے پشت پھیری ہے (روانہ ہوئے) تو گویا ان کے بار برداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ لادا ہوا تھا)۔

س :- قولہٗ " فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا " کیا ہے ؟ (سورۂ طٰہٰ ۱۰۶)

ج :- قَاع بمعنی اَمْلَس (چکنا) اور صَفْصَف بمعنی مُسْتَوِی (ہموار)

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- بیشک، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ؟ ؎

بِمَلْمُوْمَةٍ شَهْبَاءَ لَوْ قَذَفُوْا بِهَا شَمَارِيْخَ مِنْ رِضْوَى اِذًا عَادَ صَفْصَفًا

(ایسے گنجان اور گھنے لشکر میں کہ اگر اس پر رضویٰ پہاڑ کی چوٹیاں (توڑ کر) پھینکیں تو وہ گول چکنی ہو کر واپس آجائیں)۔

س :- بتائیے ! قولہٗ تعالےٰ " وَاَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى " کی تفسیر کیا ہے ؟ (سورۂ طٰہٰ آیت ۱۱۹)

ج :- یعنی تم اس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہو گے "

س :- اہلِ عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے ؟

ج :- دیکھو شاعر کہتا ہے ؎

رَأَتْ رَجُلًا، اَمَّا اِذَا الشَّمْسُ عَارَضَتْ فَيَضْحٰى، وَاَمَّا بِالْعَشِيِّ فَيَخْصَرُ

(اُس نے ایک آدمی کو دیکھا کہ جب اس پر دھوپ پڑتی تو پسینہ میں شرابور ہو جاتا اور جب شام ہوتی تو (سردی سے) ٹھٹھر جاتا)۔

س :- آپ بتائیے قولہٗ تعالےٰ " لَهٗ خُوَارٌ " کی تفسیر کیا ہے ؟ (سُورۃ الاعراف۔ آیت ۱۴۸)

ج :- صِیَاح (چیخ، آواز)

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- ہاں، شاعر کہتا ہے ؎

كَانَّ بَنِيْ مُعَاوِيَةَ بْنِ بَكْرٍ إِلَى الْإِسْلَامِ صَائِحَةً تَخُوْرُ

(گویا کہ معاویہ بن بکر کے بیٹے اسلام کی طرف پکارتے ہیں)۔

س :- قولہ تعالےٰ " وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي " کا کیا مطلب ہے؟ (سورۃ طٰہٰ۔ آیت ۴۲)۔

ج :- لَا تَضْعُفَا عَنْ أَمْرِي (میرے حکم کی بجا آوری میں کمزوری کا اظہار نہ کرو)۔

س :- کیا اہلِ عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟

ج :- ہاں، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ؎

إِنِّيْ، وَجَدِّكَ، مَا وَنَيْتُ وَلَمْ أَزَلْ أَبْغِي الْفِكَاكَ لَهُ بِكُلِّ سَبِيْلِ

(تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق سے خواہش رکھتا ہوں)۔

س :- قولہ تعالےٰ " الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ " سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الحج آیت ۳۶)

ج :- " قَانِع " وہ ہے کہ جو کچھ ملے اسی پر صبر کر کے بیٹھ رہے اور " مُعْتَرّ " اس کو کہتے ہیں جو دربدر مارا مارا پھرے۔

س :- اہلِ عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج :- دیکھو شاعر[1] کہتا ہے ؎

عَلَى مُكْثِرِيْهِمْ حَقُّ مُعْتَرٍّ بَابِهِمْ[2] وَعِنْدَ الْمُقِلِّيْنَ السَّمَاحَةُ وَالْبَذْلُ

(اُن کے بڑے دولت مندوں پر اس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازے پر (مانگنے) آئے اور کم دولت مند لوگوں کے لئے عفو و مروّت اور عطا، (بخشش) ہونی چاہئے)۔

س :- قولہ تعالےٰ " وَقَصْرٍ مَّشِيْدٍ " سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے؟ (سورۃ الحج۔ آیت ۴۵)۔

ج :- مَشِيْدٍ بِالْجَصِّ وَالْآجُرِّ (چونہ، گچ اور پختہ اینٹوں سے چُنا ہوا محل)۔

س :- کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں؟

ج :- ہاں، تم نے عدی بن زید کا یہ شعر نہیں سنا؟ ؎

شَادَهُ مَرْمَرًا وَجَلَّلَهُ كِلْسًا فَلِلطَّيْرِ فِي ذُرَاهُ وُكُوْرُ

(اُس نے اس محل کو سنگِ مرمر سے چُن کر بلند کیا اور اوپر چونا گچ چڑھا کے خوشنما بنایا۔ اور اب اسی

---

[1] یہ زُہیر بن ابی سُلمیٰ کا شعر ہے ۱۲ (مص)۔

[2] دیوانِ زُہیر میں بجائے " مُعْتَرٍّ بَابِهِمْ " کے " مَنْ يَّعْتَرِيْهِمْ " ہے (مص)

محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں۔ یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اس میں پرندوں کا مسکن ہے)۔

س:۔ قول تعالیٰ "شُوَاظٌ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الرحمٰن۔ آیت ۳۵)

ج:۔ وہ آگ کا شعلہ جس میں دُھواں نہیں ہوتا۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ بے شک، اُمیّہ بن ابی الصّلت کا شعر ہے ؎

يَظَلُّ يَشُبُّ كِيْرًا بَعْدَ كِيْرٍ وَيَنْفُخُ دَائِبًا لَهَبَ الشُّوَاظِ

(وہ بھٹیوں پر بھٹیاں سُلگاتا رہتا ہے اور خوب محنت سے پھونک کر آگ کے شُعلے اور لپٹیں بلند کرتا ہے)۔

س:۔ قول تعالیٰ "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ المؤمنون۔ آیت ۱)۔

ج:۔ یہ کہ اہلِ ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوئے۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کا استعمال کرتے ہیں؟

ج:۔ ہاں، لبید بن ربیعہ کا شعر ہے ؎

فَاعْقِلِيْ إِنْ كُنْتِ لَمَّا تَعْقِلِيْ وَلَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ كَانَ عَقَلْ

(اگر تو نے اب تک عقل سے کام نہیں لیا تو اب لے لے۔ وہ کامیاب ہوا جس نے عقل سے کام لیا)

س:۔ قول تعالیٰ "يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهٖ مَنْ يَّشَاءُ" کی تفسیر کیا ہے؟ (سورۃ آل عمران۔ آیت ۱۳)

ج:۔ جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔

س:۔ کیا اس کو اہلِ عرب جانتے ہیں؟

ج:۔ ہاں، حسّان بن ثابت کا شعر ہے ؎

بِرِجَالٍ لَسْتُمْ أَمْثَالَهُمْ أُيِّدُوْا جِبْرِيْلَ نَصْرًا فَنَزَلْ

(ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز ان کی مانند نہیں ہو، جبریلؑ کو مدد کرنے کی قوت دی گئی اور وہ نازل ہوئے)۔

س:۔ قول تعالیٰ "وَنُحَاسٌ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الرحمٰن۔ آیت ۳۵)

ج:۔ وہ دُھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ بے شک، ایک شاعر کہتا ہے[1]؎

یُضِیْءُ کَضَوْءِ سِرَاجِ السَّلِیْــــطِ لَمْ یَجْعَلِ اللّٰہُ فِیْہِ نُحَاسَا

(وہ ایسے عمدہ زیتون کے تیل والے چراغ کی سی روشنی دیتا ہے جس میں اللہ تعالےٰ نے دھوا پیدا نہیں کیا ہے)

س:۔ قولہ تعالےٰ "اَمْشَاجٍ" کی تفسیر کیا ہے؟ (سورۃ الدہر، آیت ۲)۔

ج:۔ مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کا رِحم کے اندر پڑتے ہی باہم مل جانا۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اِس معنی سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں، دیکھو ابو ذؤیب کہتا ہے؎

کَاَنَّ الرِّیْشَ وَالْفُوْقَیْنَ مِنْہُ خِلَالَ النَّصْلِ خَالَطَہٗ مَشِیْجٌ[2]

(گویا کہ اُس تیر کے پَر اور اس کی سوفار (چٹکی) دونوں پیکان کے اندر اس طرح پیوست ہوگئے اور مل گئے ہیں جیسے مرد اور زن کے نطفے باہم مل جاتے ہیں)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "وَفُوْمِهَا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۶۱)

ج:۔ اَلْحِنْطَۃُ (گندم)

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ ہاں، ابو محجن ثقفی کا شعر ہے؎

قَدْ کُنْتُ اَحْسَبُنِیْ کَاَغْنٰی وَاحِدٍ قَدِمَ الْمَدِیْنَۃَ عَنْ زِرَاعَۃِ فُوْمٍ[3]

(میں اپنے آپ کو ایک مال دار آدمی سمجھتا تھا جو گندم کی کاشت کرکے مدینہ آیا ہو)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ النجم: آیت ۶۱)

ج:۔ اَلسُّمُوْدُ کے معنیٰ اَللَّهْوُ وَالْبَاطِلُ (کھیل کُود اور فضولیات)۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

---

[1] یہ نابغہ جعدی ہے ۱۲ (مص)۔

[2] شوکانی اور ابوحیان نے اس کا دوسرا مصرعہ اس طرح نقل کیا ہے ع "خِلَافَ النَّصْلِ سِیْطَ بِہٖ مَشِیْجٌ" اور اس کو زہیر بن حرام الہذلی سے منسوب کیا ہے۔ "المسط" "الھذلیین" اور "غبۃ الآمل" میں اسی طرح ہے۔ "اساس" میں یہ شعر ابو ذؤیب کی طرف منسوب ہے اور اس طرح نقل کیا گیا ہے؎

کَاَنَّ النَّصْلَ وَالْفُوْقَیْنِ مِنْہُ خِلَافَ الرِّیْشِ سِیْطَ بِہٖ مَشِیْجٌ ———— (مص)

[3] بعض نے اس شعر کو اُحیحہ بن الجلاح کی طرف منسوب کیا ہے اور "البحر" میں اس کا مصرعہ اوّل اس طرح ہے ع قَدْ کُنْتُ اَحْسَبُنِیْ کَاَغْنٰی وَاحِدٍ۔ (مص)

ج:۔ بے شک، کیا تم نے ہزیلہ بنتِ بکر کا شعر نہیں سُنا، وہ قومِ عاد پر روتے ہوئے کہتی ہے ؎

لَيْتَ عَادًا قَبِلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يُبْدُوا جُحُودًا

قِيلَ قُمْ فَانْظُرْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ دَعْ عَنْكَ السُّمُودًا

(کاش قومِ عاد حق کو قبول کرلیتی اور جان بوجھ کر سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی۔ کہا گیا کہ اُٹھ اور ان کی حالت دیکھ اور اپنی فضولیات کو ترک کردے)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ " لَا فِيهَا غَوْلٌ " کی تفسیر کیا ہے؟ (سورۃ الصّافات: آیت ۴۷)

ج:۔ یہ کہ اس میں ایسی بدبو اور بدمزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے۔

س:۔ اہلِ عرب بھی اس بات کو جانتے ہیں؟

ج:۔ ضرور، اُمْرُؤُ القَیس کا شعر ہے ؎

رُبَّ كَأْسٍ شَرِبْتُ لَا غَوْلَ فِيهَا وَسَقَيْتُ النَّدِيمَ مِنْهَا مِزَاجَا

(میں نے کتنے ہی جامِ شراب پیئے مگر اس سے مجھے کوئی دردِسر یا مدہوشی نہ ہوئی۔ لیکن اس میں سے جب میں نے کچھ شراب اپنے دوست کو پلائی تو (اس کی تیزی کم کرنے کے لئے) مجھے پانی ملانا پڑا (کہ وہ بہکنے نہ لگے)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ " وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ " سے کیا مُراد ہے (سورۃ الانشقاق: آیت ۱۸)

ج:۔ اِتِّسَاق بمعنی اِجْتِمَاع آیا ہے۔

س:۔ اہلِ عرب نے اِسے کیونکر استعمال کیا ہے؟

ج:۔ طرفہ بن العبد کہتا ہے ؎

إِنَّ لَنَا قَلَائِصًا نَقَانِقًا مُسْتَوْسِقَاتٍ لَوْ يَجِدْنَ سَائِقًا

(ہمارے نر اور مادہ شترمُرغ ہیں جو باہم مجتمع ہوسکتے ہیں، اگر ان کو کوئی ہانکنے والا مل جائے)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ " وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۵)

ج:۔ اسی میں رہیں گے اور وہاں سے کبھی نہیں نکلیں گے۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ ہاں، عدی بن زید کا شعر ہے ؎

فَهَلْ مِنْ خَالِدٍ إِمَّا هَلَكْنَا وَهَلْ بِالْمَوْتِ، يَالِلنَّاسِ عَارُ

(اگر ہم ہلاک ہوجائیں تو اے قوم! کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے؟ اور اے لوگو! کیا مرنا بھی

کونی شرم کی بات ہے؟)۔

س:- قولہ تعالےٰ "وَجِفَانٍ کَالْجَوَابِ" سے کیا مراد ہے؟ (سورۂ سبا: آیت ۱۳)۔

ج:- کَالْحِیَاضِ الْوَاسِعَۃِ (مثل کشادہ حوضوں کے)۔

س:- کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں؟

ج:- ہاں، طرفہ بن العبد کہتا ہے ؎

کَالْجَوَابِیْ لَا تَنِیْ مُتْرَعَۃً لِقِرَی الْاَضْیَافِ اَوْ لِلْمُحْتَضَرِ[1]

س:- قولہ تعالیٰ "فَیَطْمَعَ الَّذِیْ فِیْ قَلْبِہٖ مَرَضٌ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الاحزاب: آیت ۳۲)

ج:- بدچلنی اور بدکاری۔

س:- کیا اہلِ عرب اِس سے واقف ہیں؟

ج:- بے شک، اعشیٰ کہتا ہے ؎

حَافِظٌ لِلْفَرْجِ رَاضٍ بِالتُّقَیٰ لَیْسَ مِمَّنْ قَلْبُہٗ فِیْہِ مَرَضٌ

(اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیزگاری میں خوش رہنے والا، اس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بدچلنی کا شوق ہے)۔

س:- مجھ کو قولہ تعالےٰ "مِنْ طِیْنٍ لَّازِبٍ" کے معنی بتائیے (سورۃ الصافات: آیت ۱۱)

ج:- اَلْمُلْتَزِقُ (چپکنے والی مٹی)۔

س:- کیا اہلِ عرب اِس کو جانتے ہیں؟

ج:- ہاں، نابغہ کا شعر ہے ؎

فَلَا یَحْسَبُوْنَ الْخَیْرَ لَا شَرَّ بَعْدَہٗ وَلَا یَحْسَبُوْنَ الشَّرَّ ضَرْبَۃَ لَازِبٍ[2]

(نیکی کو ہرگز وہ ایسی چیز نہ سمجھیں کہ اُس کے بعد بدی ہوتی نہیں، اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کریں (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ مٹے)۔

س:- قولہ تعالےٰ "اَنْدَادًا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۲)

ج:- اَلْاَشْبَاہُ وَالْاَمْثَالُ (مقابل، ہمسر، مثل اور مانند)۔

---

[1] "العقد الثمین" میں اِسی طرح ہے۔لیکن "البحر" میں "اَوْ لِلْمُحْتَظِرِ" ہے اور مختارات ابن الشجری میں "یَوْمًا مُحْتَضَرًا" ہے (مصح)۔

[2] "مختار شعر بشار" میں دونوں جگہ "وَلَا تَحْسَبَنَّ" ہے ۱۲ (مص)۔

س :۔ اہلِ عرب اِس کی نسبت کیا کہتے ہیں ؟

ج :۔ لبید بن ربیعہ کا شعر ہے[1] ؎

اَحْمَدُ اللّٰہَ فَلَا نِدَّ لَہٗ　　بِیَدَیْہِ الْخَیْرُ مَا شَاءَ فَعَلْ

(میں اس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کا کوئی مثیل و نظیر نہیں، اس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے)۔

س :۔ قولہ تعالیٰ "لَشَوْبًا مِّنْ حَمِیْمٍ" کے معنی بتائیے!" (سورۃ الصافات : آیت ۶۷)

ج :۔ گرم پانی اور کچے لہو کا مِلا ہوا مرکب۔

س :۔ کیا اہلِ عرب اِس سے واقف ہیں ؟

ج :۔ ہاں شاعر کہتا ہے[2] ؎

تِلْکَ الْمَکَارِمُ لَا قَعْبَانِ مِنْ لَبَنٍ　　شِیْبَا بِمَاءٍ، فَعَادَا بَعْدُ اَبْوَالَا

(یہ خوش اخلاقیاں اور سخاوتیں ہیں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بن جاتے ہیں)

س :۔ قولہ تعالیٰ "عَجِّلْ لَّنَا قِطَّنَا" سے کیا مراد ہے؟ (سورۃ ص : آیت ۱۶)

ج :۔ "قِطّ" کے معنی جزاء (بدلہ) کے ہیں۔

س :۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :۔ بے شک، تم نے اعشیٰ کا یہ شعر نہیں سنا ؎

وَلَا الْمَلِکُ النُّعْمَانُ یَوْمَ لَقِیْتُہٗ　　بِنِعْمَتِہٖ[3] یُعْطِی الْقُطُوْطَ وَیَطْلُقُ[4]

(اور نہ بادشاہ نعمان جس دن کہ میں اس سے ملا اپنی نعمت و مال سے بدلے دیتا ہے اور خندہ پیشانی سے پیش آتا ہے)۔

---

[1] قرطبی نے اسی طرح اس کو نقل کیا ہے مگر ابن ہشام نے "اِحْمَدِ اللّٰہَ ......" نقل کیا ہے۔ دیوان میں بھی اسی طرح ہے ۱۲ (مص)۔

[2] یہ اُمیّہ بن ابی الصلت کا شعر ہے۔ (مص)۔

[3] اکثر جگہ مثلاً دیوان الاعشیٰ اور العقائق وغیرہ میں "بِاُمَّتِہٖ" ہے۔ اور لسان میں "بِغِبْطَتِہٖ" ہے۔ ۱۲ (مص)۔

[4] اصل میں اسی طرح ہے لیکن باقی تمام جگہ "یَاْفِقُ" ہے بمعنی تفضل و فضل کرتا ہے ۱۲ (مص)۔

س :- قولہ تعالےٰ "مِنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ" کے کیا معنی ہیں ؟ (سُورۃ الحجر۔ آیت ۲۶)

ج :- حَمَاٍ کے معنی سیاہ مٹی، اور "مَسْنُوْن" کے معنی معوّر (صورت گری کی ہوئی)۔

س :- اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- بے شک حمزہ بن بن عبدُ المطلب کا شعر ہے ؎

اَغَرَّ کَاَنَّ الْبَدْرَ سُنَّۃُ وَجْھِہٖ　　جَلَی الْغَیْمَ عَنْہُ ضَوْءُہٗ فَتَبَدَّدَا

(ایسا تاباں کہ گویا ماہِ کامل، اس کے چہرے کی تصویر ہے جس کی روشنی نے اپنے تابناک مکھڑے کے سامنے سے ابر کا پردہ پارہ پارہ کر دیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر ابر کو منتشر کر رہا ہے)۔

س :- قولہ تعالےٰ "اَلْبَائِسَ الْفَقِیْرَ" سے کیا مُراد ہے ؟ (سُورۃ الحج آیت ۲۸)۔

ج :- بَائِس ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشان حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو۔

س :- اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- بے شک، طرفہ کا شعر ہے ؎

یَغْشَاھُمُ الْبَائِسُ الْمُدْقِعُ وَالضَّیْفُ　　وَجَارٌ مُجَاوِرٌ جُنُبُ [1]

س :- قولہ تعالےٰ "مَاءً غَدَقًا" کے معنی بتائیے (سُورۃ الجنّ، آیت ۱۶)

ج :- بہت سا بہتا ہوا پانی، کثیر آبِ رواں۔

س :- اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- ہاں، شاعر کہتا ہے ؎

تُدْنِیْ کَرَادِیْسَ مُلْتَفًّا حَدَائِقُھَا　　کَالنَّبْتِ جَادَتْ بِھَا اَنْھَارُھَا غَدَقًا

س :- قولہ تعالےٰ "بِشِھَابٍ قَبَسٍ" کے کیا معنی ہیں ؟ (سُورۃ النمل : آیت ۷)

ج :- شُعْلَۃٌ مِّنْ نَّارٍ یَقْتَبِسُوْنَ مِنْہُ (آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں)۔

س :- اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- ہاں، طرفہ کہتا ہے ؎

ھَمٌّ عَرَانِیْ فَبِتُّ اَدْفَعُہٗ　　دُوْنَ سُھَادِیْ کَشُعْلَۃِ الْقَبَسِ

س :- قولہ تعالےٰ "عَذَابٌ اَلِیْمٌ" کے کیا معنی ہیں ؟ (سُورۃ البقرہ : ۱۰)

ج :- اَلِیْمٌ بمعنی دُکھ دینے والا

---

[1] ترجمہ :- ان کو مفلس قلاش بھوک کے مارے اور مہمان اور قریبی ہمسایے ڈھانپ لیتے ہیں۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ ہاں شاعر کہتا ہے ؎

نَامَ مَنْ كَانَ خَلِيًّا مِّنْ اَلَمٍ وَبَقِيْتُ اللَّيْلَ طُوْلًا لَمْ اَنَمْ

(جو شخص دُکھ سے خالی تھا وہ تو سو گیا اور میں تمام رات نہ سویا)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "وَقَفَّيْنَا عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ المائدہ: ۴۶)

ج:۔ ہم نے انبیاءؑ کے نقشِ قدم کی پیروی کرائی، یعنی ان کے پیچھے اس کو مبعوث کیا (بھیجا)۔

س:۔ کیا اہلِ عرب بھی اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ ہاں، عدی بن زید کا شعر ہے ؎

يَوْمَ قَفَّتْ عِيْرُهُمْ مِنْ عِيْرِنَا وَاحْتِمَالُ الْحَيِّ فِي الصُّبْحِ فَلَقْ

س:۔ قولہ تعالیٰ "اِذَا تَرَدّٰى" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ اللیل: آیت ۱۱)

ج:۔ جب وہ مرے گا تو دوزخ کی آگ میں دھکیل دیا جائے گا۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ بے شک، عدی بن زید کہتا ہے ؎

خَطِفَتْهُ مَنِيَّةٌ فَتَرَدّٰى وَهُوَ فِي الْمُلْكِ يَأْمُلُ التَّعْمِيْرَا

(اُس کو موت نے اُچک لیا اور وہ آگ میں دھکیل دیا گیا، حالانکہ اس وقت وہ ملک (زمین) میں تعمیرات قائم کرنے کی اُمیدیں باندھ رہا تھا)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "فِيْ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ القمر: آیت ۵۴)

ج:۔ نَهَر بمعنی سَعَةٌ (کشائش) آیا ہے۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں، لبید بن ربیعہ[۱] کا شعر ہے ؎

مَلَكْتُ بِهَا كَفِّيْ فَاَنْهَرْتُ فَتْقَهَا يَرٰى قَائِمٌ مِنْ دُوْنِهَا مَا وَرَاءَهَا

س:۔ قولہ تعالیٰ "وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ" کے معنی بتلائیے (سورۃ الرحمٰن: آیت ۱۰)

ج:۔ اَنَام بمعنی خَلْق (مخلوق)۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

---

[۱] تبریزی نے اس کو قیس بن الخطیم کا شعر بتایا ہے (مصح)۔

ج :- ہاں لبید کا شعر ہے ؎

فَاِنْ تَسْاَلِيْنَا مِمَّ نَحْنُ فَاِنَّنَا　　عَصَافِيْرُ مِنْ هٰذَا الْاَنَامِ الْمُسَحَّرِ [1]

(اگر تو ہم سے دریافت کرتی ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں)

س :- قولِ تعالےٰ " اَنْ لَّنْ يَّحُوْرَ " کے معنی بتائیے (سورۃ الانشقاق - آیت ۱۴)

ج :- حبش کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ " ہرگز نہ رجوع کرے گا (کبھی واپس نہ آئے گا)"

س :- کیا اہلِ عرب اس مفہوم سے واقف ہیں ؟

ج :- ہاں، شاعر [2] کہتا ہے ؎

وَمَا الْمَرْءُ اِلَّا كَالشِّهَابِ وَضَوْئِهِ　　يَحُوْرُ رَمَادًا بَعْدَ اِذْ هُوَ سَاطِعٌ

(انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے تارے کی حالت اور اس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھا کر پھر خاک ہو جاتا ہے اور کبھی واپس نہیں آتا)۔

س :- بتائیے ! قولِ تعالےٰ " ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَّا تَعُوْلُوْا " سے کیا مدعا ہے ؟

ج :- یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم میل (انصاف سے ہٹنے کی خواہش نہ کرو، جھک نہ جاؤ، مائل نہ ہو جاؤ)۔

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- کیوں نہیں، ایک شاعر [3] کہتا ہے ؎

اِنَّا تَبِعْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَاطَّرَحُوْا　　قَوْلَ النَّبِيِّ وَعَالُوْا فِي الْمَوَازِيْنِ

(ہم نے رسول اللہ صلعم کی پیروی کی اور ان لوگوں نے نبی کے قول کو ترک کر کے میزان میں بددیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ گئے)۔

س :- بتائیے ! قولِ تعالےٰ " وَهُوَ مُلِيْمٌ " کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ الصافات : آیت ۱۴۲)

ج :- برائی کرنے والا، گنہگار۔

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- بے شک، اُمیّہ بن ابی الصّلت کا شعر ہے ؎

---

[1] ابن الفارس نے " مقاییس اللغۃ " میں مِمَّ کی جگہ فِيْمَ اور اَلْمُسَخَّرِ کی جگہ اَلْمُسَحَّرِ نقل کیا ہے (مصح)

[2] یہ لبید کا شعر ہے (مصح)۔

[3] یہ عبداللہ بن حارث بن قیس کا شعر ہے (مصح)۔

بَرِیٔ مِّنَ الْاٰفَاتِ لَیْسَ لَهَا بِاَهْلٍ[۵۱] وَلٰکِنَّ الْمُسِیْءَ هُوَ الْمُلِیْمُ

(آفات سے بری شخص ملامت کا سزاوار نہیں، مگر ہاں بدکار شخص قابلِ ملامت ہے، اور گنہگار)

س:۔ بتائیے قولہ تعالیٰ "اِذْ تَحُسُّوْنَهُمْ بِاِذْنِهٖ" سے کیا مُدعا ہے؟ (سورۃ آل عمران: آیت ۱۵۲)

ج:۔ یہ کہ اُن کو قتل کرتے تھے۔

س:۔ اہلِ عرب اِس سے کہاں تک واقف ہیں؟

ج:۔ کیا تم نے کسی شاعر کا یہ شعر نہیں سُنا ہے؟ ؎

وَمِنَّا الَّذِیْ لَاقٰی بِسَیْفِ مُحَمَّدٍ فَحَسَّ بِهِ[۵۲] الْاَعْدَآءَ عَرْضَ الْعَسَاکِرِ

(اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمد (صلعم) کی تلوار ہاتھ میں لی اور پھر دشمنوں کی فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھس کر انھیں قتل کیا۔

س:۔ بتائیے! قولہ تعالیٰ "مَآ اَلْفَیْنَا" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۱۷۰)

ج:۔ یعنی وَجَدْنَا (ہم نے پایا)۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اِس سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں، کیا تم نے نابغہ ذبیانی کا شعر نہیں سُنا ؎

فَحَسَبُوْهُ فَاَلْفَوْهُ کَمَا زَعَمَتْ[۵۳] تِسْعًا وَّتِسْعِیْنَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدِ

(پھر انھوں نے اس کا حساب لگایا تو اسے ویسا ہی پایا جیسا کہ اس نے کہا تھا۔ پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "بِالْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الانعام: آیت ۴۲)

ج:۔ بَاْسَاء کے معنی سرسبزی اور پیداوار کا سال، اور ضَرَّاءِ کے معنی تنگ سالی اور قحط کے ہیں۔

س:۔ اہلِ عرب بھی اِس اَمر سے آگاہ ہیں؟

ج:۔ ضرور، زید بن عمرو کا یہ شعر تم نے نہیں سُنا؟ ؎

---

[۵۱] دیوانِ اُمیہ میں بَرِیْءُ النَّفْسِ ہے اور اَلْمُلِیْمِ کی جگہ اَلْمُلُوْمُ ہے۔ (مصح)۔

[۵۲] ابوحیان اور طبری نے فَحَسَّ بِهٖ کی بجائے فَجَاسَ بِهٖ نقل کیا ہے۔ (مصح)۔

[۵۳] رغبۃ الآمل اور دیوانِ نابغہ میں زَعَمَتْ کی جگہ حَسَبَتْ نقل کیا گیا ہے۔ (مصح)۔

إِنَّ الْإِلٰهَ عَزِيزٌ وَاسِعٌ حَكَمٌ		بِكَفِّهِ الضُّرُّ وَالْبَأْسَاءُ وَالنِّعَمُ

(بے شک خدا تعالیٰ عزت والا، وسعت دینے والا اور حکم ہے، اسی کے ہاتھ میں تنگ سالی اور فراغ سالی اور نعمتیں ہیں)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "رَمْزًا" سے کیا مُراد ہے (سورۂ آل عمران: آیت ۴۱)

ج:۔ ہاتھ اور سر سے اشارہ کرنا۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اِس سے واقف ہیں؟

ج:۔ بیشک، ایک شاعر کہتا ہے ؎

مَا فِي السَّمَاءِ مِنَ الرَّحْمٰنِ مُرْتَمَزٌ		إِلَّا إِلَيْهِ، وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ وَزَرٍ

س:۔ بتائیے! قولہ تعالیٰ "فَقَدْ فَازَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ آل عمران: آیت ۱۸۵)

ج:۔ خوش وقت ہوا اور نجات پائی۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اِس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ جی ہاں، عبداللہ بن رواحہ کا شعر ہے ؎

وَعَسٰى أَنْ أَفُوزَ ثُمَّتَ[1] أَلْقٰى		حُجَّةً أَتَّقِي بِهَا الْفَتَّانَا

س:۔ قولہ تعالیٰ "اَلْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ" کے معنیٰ بتائیے؟ (سورۃ الشعراء: آیت ۱۱۹)

ج:۔ سامان سے لدی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اِس سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں، عَبید بن الابرص کہتا ہے ؎

شَحَنَّا أَرْضَهُمْ بِالْخَيْلِ حَتّٰى		تَرَكْنَاهُمْ أَذَلَّ مِنَ الصِّرَاطِ

س:۔ قولہ تعالیٰ "سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ" کے مفہوم سے آگاہ کیجئے! (سورۂ آل عمران: آیت ۶۴)۔

ج:۔ عَدْلٍ (مساوی، برابر)۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس سے آگاہ ہیں؟

ج:۔ ضرور، سُنو شاعر کہتا ہے ؎

تَلَاقَيْنَا فَقَاضَيْنَا سَوَاءً		وَلٰكِنْ جَرَّ عَنْ حَالٍ بِحَالِ

س:۔ قولہ تعالیٰ "زَنِيْمٍ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۃ القلم: آیت ۱۳)

---

[1] بعض نے ثمت کی جگہ ثَمَّ نقل کیا ہے (مص)، ؎ بمعنی سرا مز ۱۲

ج:- ولد الزّنا (حرامی، بدذات)۔

س:- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج:- ہاں، کیا تم نے شاعر[۱] کا شعر نہیں سُنا ؎

زَنِیْمٌ تَدَاعَاہُ الرِّجَالُ زِیَادَۃً   کَمَا زِیْدَ فِیْ عَرْضِ الْاَدِیْمِ الْاَکَارِعُ

س:- قولہ تعالےٰ "طَرَائِقَ قِدَدًا" کے معنی بتائیے۔

ج:- ہرطرف سے کٹے ہوئے (جُدا) راستے۔

س:- کیا اہلِ عرب بھی اس سے واقف ہیں؟

ج:- ضرور، کیا تم نے کسی شاعر[۲] کا یہ شعر نہیں سُنا ؎

وَلَقَدْ قُلْتُ وَزَیْدٌ حَاسِرٌ   یَوْمَ وَلَّتْ خَیْلُ زَیْدٍ قِدَدًا[۳]

س:- قولہ تعالےٰ "بِرَبِّ الْفَلَقِ" کے کیا معنی ہیں؟ بتائیے (سورۃ الفلق: آیت ۱)

ج:- صبح جب کہ وہ رات کی تاریکی سے الگ ہو جاتی ہے۔

س:- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:- ہاں، زُہیر بن ابی سُلمیٰ کا شعر ہے ؎

اَلْفَارِجُ الْھَمِّ[۴] مَسْدُوْلًا عَسَاکِرُہٗ   کَمَا یُفَرِّجُ غَمَّ الظُّلْمَۃِ الْفَلَقُ

س:- قولہ تعالیٰ "خَلَاقٍ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۱۰۲)

ج:- نَصِیب (بہرہ، حصّہ)۔

س:- اہلِ عرب اِس کو جانتے ہیں؟

ج:- ہاں، کیا تم نے اُمیّہ بن ابی الصّلت کا شعر نہیں سُنا ؎

یَدْعُوْنَ بِالْوَیْلِ فِیْھَا لَاخَلَاقَ لَھُمْ   اِلَّا سَرَابِیْلُ مِنْ قِطْرٍ وَّ اَغْلَالِ

س:- قولہ تعالےٰ "کُلٌّ لَّہٗ قَانِتُوْنَ" کے معنی کیا ہیں؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۱۱۶)

ج:- سب اس کے مُقِر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں)۔

س:- کیا اہلِ عرب اِس کو جانتے ہیں؟

ج:- ضرور، عدی بن زید کا شعر ہے ؎

قَانِتًا لِلّٰہِ یَرْجُوْ عَفْوَہٗ   یَوْمَ لَا یُکْفَرُ عَبْدٌ مَا ادَّخَرَ

س:- قولہ تعالےٰ "جَدُّ رَبِّنَا" کے کیا معنی ہیں (سورۃ الجنّ: آیت ۳)۔

حاشیہ ۱ و ۲ و ۳ و ۴ کا مضمون صفحہ ۴۸۱ کے تحت المتن میں ملاحظہ فرمائیے!

ج :- عَظَمَةُ رَبِّنَا (ہمارے پروردگار کی عظمت اور بڑائی)۔

س :- کیا اہلِ عرب اس معنیٰ سے باخبر ہیں ؟

ج :- ہاں ، تم نے اُمیہ بن ابی الصّلت کا شعر نہیں سُنا ؎

لَكَ الْحَمْدُ وَالنَّعْمَاءُ وَالْمُلْكُ رَبَّنَا　　　فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْكَ جَدًّا وَأَمْجَدُ

س :- قولہ تعالےٰ "جَنَفًا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ البقرہ : آیت ۱۸۲)

ج :- وصیّت میں بیجا ظلم اور بد دیانتی کرنا اور ترجیح دینا۔

س :- اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟ -

ج :- ہاں ، عدی بن زید کا شعر ہے ؎

وَأُمُّكَ يَا نُعْمَانُ فِي أَخَوَاتِهَا　　　تَأْتِينَ مَا يَأْتِينَهُ جَنَفًا

س :- قولہ تعالیٰ "حَمِيمٍ آنٍ" کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ الرحمٰن : آیت ۴۴)

ج :- اٰنِي وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمّل ہو گئی ہو ، یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکّا ہوا گرم پانی۔

س :- کیا اہلِ عرب اس بات سے آگاہ ہیں ؟

ج :- بیشک ، کیا تم نے نابغہ ذُبیانی کا قول نہیں سُنا ؎

وَتُخْضَبُ لِحْيَةٌ غَدَرَتْ وَخَانَتْ　　　بِأَحْمَرَ مِنْ نَجِيعِ الْجَوْفِ آنِ

س :- قولہ تعالےٰ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ الاحزاب : آیت ۱۹)

ج :- زبان سے طعن کرنا۔

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- ہاں ، کیا تم نے اعشیٰ کا شعر نہیں سُنا ہے ؎

فِيهِمُ الْخِصْبُ وَالسَّمَاحَةُ وَالنَّجْـــدَةُ فِيهِمْ وَالْخَاطِبُ الْمِسْلَاقُ

س :- قولہ تعالےٰ "وَأَكْدَىٰ" کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ النجم : آیت ۳۴)

ج :- یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکدّر بنا دیا۔

(حاشیہ متعلق صفحہ ۴۷۳) ؎۱ اس کا نام "الخطیم التمیمی" ہے۔ (مصحح) ؎۲ شوکانی نے اس شعر کو لبید کی طرف منسوب کیا ہے (مصحح) ؎۳ شوکانی نے "زید" کی بجائے "عمرو" نقل کیا ہے۔ (مصحح)

؎۴ یہ شعر زہیر کے دیوان میں نہیں ہے۔ صاحب الاساس نے اس میں بجائے "اَلْفَارِجَ الْهَمَّ" کے "يَا فَارِجَ الْكَرْبِ" نقل کیا ہے۔ (مصحح) —————— ؎۵ بعض نے فِيهِمْ کی بجائے جَمْعًا نقل کیا ہے۔ (مصحح)۔

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- ہاں ، کیا تم نے شاعر کا شعر نہیں سُنا ؎

اَعْطَى قَلِيلًا ثُمَّ اَكْدٰى بِمَنِّهٖ   وَمَنْ يَنْشُرِ الْمَعْرُوْفَ فِي النَّاسِ يُحْمَدُ

س :- قولہ تعالےٰ " كَلَّا لَا وَزَرَ " کے معنی کیا ہیں ؟ (سورۃ القیامہ : آیت ۱۱)

ج :- جائے پناہ نہیں ۔ وَزَرٌ بمعنی جائے پناہ)

س :- کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں ؟

ج :- بیشک ، کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ شعر نہیں سُنا ؎

لَعَمْرُكَ مَا اِنْ لَهٗ صَخْرَةٌ   لَعَمْرُكَ مَا اِنْ لَهٗ مِنْ وَزَرِ [۱]

(تیری زندگی کی قسم ہے کہ اس کے لئے کوئی سخت پتھر (مُصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم اس کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں) ۔

س :- قولہ تعالےٰ " قَضٰى نَحْبَهٗ " کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ الاحزاب : آیت ۲۳)

ج :- یعنی زندگی کی وہ مدّت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی ۔

س :- کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں ؟

ج :- دیکھو لبید بن ربیعہ کا شعر ہے ؎

اَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ   اَنَحْبٌ فَيُقْضٰى اَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلُ

(تم دونوں آدمی سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے ، آیا اَجلِ مقدر کا تاکہ اسے تمام کرے ، یا گمراہی اور باطل کا)

س :- قولہ تعالیٰ " ذُوْ مِرَّةٍ " کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ النجم : آیت ۶)

ج :- ذُوْ شِدَّةٍ فِيْ اَمْرِ اللّٰهِ (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا [۲])

س :- کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں ؟

ج :- ہاں ، نابغہ ذبیانی کا قول ہے ؎

وَهُنَا قَوِيٌّ ذِيْ مِرَّةٍ حَازِمٍ

---

[۱] صاحبُ البحر نے اس شعر کو اس طرح نقل کیا ہے ؎

لَعَمْرُكَ مَا لِلْفَتٰى مِنْ وَزَرٍ   مِنَ الْمَوْتِ يُدْرِكُهٗ وَالْكِبَرُ

[۲] یہ فرشتہ (جبریل ؑ) کی صفت ہے ۔ ۱۲

(اس مقام پر ایک صاحبِ طاقت بڑا زور والا اور زیرک (ہوشیار ہے)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "اَلْمُعْصِرَاتِ" کے معنی بتائیے (سورۃ النبأ: آیت ۱۴)

ج:۔ اَبر کے ٹکڑے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارۂ اَبر سے پانی برسنا شروع ہوتا ہے، بدلیاں۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج:۔ ہاں، نابغہ کا شعر ہے ؎

تَجُرُّ بِهَا الْأَرْوَاحُ مِنْ بَيْنِ شَمْأَلٍ　　وَبَيْنَ صَبَاهَا الْمُعْصِرَاتِ الدَّوَامِسِ[1]

(ہوائیں ان کو (ابر کو) کشاں کشاں جانبِ شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کی پُوربی ہَوا کے مابین سیاہ رنگ کی، نچڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "سَنَشُدُّ عَضُدَكَ" کی تفسیر کیا ہے؟ (سورۃ القصص: آیت ۳۵)

ج:۔ "عَضُدَ" کے معنی ہیں مدد دینے والا اور یاور۔ چنانچہ نابغہ کا شعر ہے ؎

فِي ذِمَّةٍ مِنْ أَبِي قَابُوسَ مُنْقِذَةٍ　　لِلْخَائِفِينَ وَمَنْ لَيْسَتْ لَهُ عَضُدُ

(وہ شخص ابوقابوس کے سایۂ امن میں ہے، ایسا سایۂ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دلانے والا، اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست و بازو نہیں ہوتا)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "مِنَ الْغَابِرِينَ" کے معانی کیا ہیں؟ (سورۃ الشعراء: آیت ۱۷۱)۔

ج:۔ باقی رہنے والے لوگوں میں۔

س:۔ کیا اہلِ عرب اُس کے اِس مفہوم سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں، عبید بن الابرص کہتا ہے ؎

ذَهَبُوا وَخَلَّفَنِي الْمُخَلَّفُ فِيهِمُ　　فَكَأَنَّنِي فِي الْغَابِرِينَ غَرِيبُ

(وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں ہی پس ماندہ رہ گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "فَلَا تَأْسَ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ المائدہ: آیت ۲۶)۔

ج:۔ رنج و غم نہ کرو۔

اُمْرُؤُ الْقَيْس کا شعر ہے ؎

---

[1] یہ شعر نابغہ کے دیوان میں نہیں ہے۔ ۱۲ (مصحح)۔

وُقُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ　　　يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسًى وَتَجَمَّلِ

(اس مقام پر میرے ساتھی میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کرکے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے اور صبر و تحمل سے کام لے)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "یَصْدِفُوْنَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الانعام: آیت ۴۶)

ج:۔ یہ کہ حق کی جانب سے رُوگردانی کرتے ہیں۔ کیا تم نے ابوسفیان کا یہ شعر نہیں سُنا ؎

عَجِبْتُ لِحِلْمِ اللّٰهِ عَنَّا وَقَدْ بَدَا　　　لَهُ صَدْفُنَا عَنْ كُلِّ حَقٍّ مُنَزَّلِ

(مجھ کو اپنے بارے میں خدا تعالیٰ کی درگزر پر تعجب آتا ہے، حالانکہ اس پر ہمارا ہر ایک نازل کیے گئے اَمرِ حق سے رُوگردانی کرنا ظاہر ہو گیا)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "اَنْ تُبْسَلَ" سے کیا مُراد ہے (سورۃ الانعام: آیت ۷۰)

ج:۔ یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو)

زُہیر کہتا ہے ؎

وَفَارَقَتْكَ بِرَهْنٍ لَا فِكَاكَ لَهُ　　　يَوْمَ الْوَدَاعِ فَقَلْبِي مُبْسَلٌ غَلِقَا[1]

س:۔ قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اَفَلَتْ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الانعام: آیت ۷۸)

ج:۔ جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا۔

کیا تم نے کعب بن مالک رضؓ کا یہ شعر نہیں سُنا ہے ؎

فَتَغَيَّرَ الْقَمَرُ الْمُنِيرُ لِفَقْدِهِ　　　وَالشَّمْسُ قَدْ كَسَفَتْ وَكَادَتْ تَأْفُلُ

س:۔ قولہ تعالیٰ "كَالصَّرِيْمِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ القلم: آیت ۲۰)۔

ج:۔ جانے والا، ختم ہونے والا۔

شاعر کہتا ہے ؎

غَدَوْتُ عَلَيْهِ غَدْوَةً فَوَجَدْتُهُ　　　قَعُوْدًا لَدَيْهِ بِالصَّرِيْمِ عَوَاذِلُهُ

س:۔ قولہ تعالیٰ "تَفْتَؤُا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۂ یوسف: آیت ۸۵)

ج:۔ لَا تَزَالُ (تو ہمیشہ یونہی کرتا رہے گا)۔

شاعر کا شعر ہے ؎

لَعَمْرُكَ مَا تَفْتَأُ تَذْكُرُ خَالِدًا　　　وَقَدْ غَالَهُ مَا غَالَ مِنْ قَبْلُ تُبَّعُ

[1] لیکن "دیوانِ زہیر" میں فَأَمْسَى رَهْنُهَا غَلِقَا ہے۔ (مصح)

(تو ہمیشہ یونہی خالد کو یاد کرتا رہے گا حالانکہ اس پر بھی وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اس سے پہلے تبع پر نازل ہوئی تھی)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۳۱)۔

ج:۔ یعنی فقر (تنگدستی) کے ڈر سے۔

شاعر کا قول ہے ؎

وَإِنِّي عَلَى الْإِمْلَاقِ يَا قَوْمِ مَاجِدٌ أُعِدُّ لِأَضْيَافِي الشِّوَاءَ الْمُصَهَّبَا[۱]

(اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحبِ اکرم (جود و سخا) ہوں۔ اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں یا دُھوپ میں پکایا ہوا گوشت اُن کو کھلاتا ہوں)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "حَدَائِقَ" کے کیا معنی ہیں ہر سورۃ النمل، آیت ۶۰)

ج:۔ باغات، چمن اور کیاریاں۔

دیکھو شاعر کہتا ہے ؎

بِلَادٌ سَقَاهَا اللهُ أَمَّا سُهُولُهَا فَقَضْبٌ وَدُرٌّ مُغْدِقٌ وَحَدَائِقُ

س:۔ قولہ تعالےٰ "مُقِيتًا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ النساء: آیت ۸۵)

ج:۔ صاحبِ قدرت، قدرت رکھنے والا۔

احیحہ الانصاری[۲] کا شعر ہے ؎

وَذِي ضِغْنٍ كَفَفْتُ النَّفْسَ عَنْهُ وَكُنْتُ عَلَى مَسَاءَتِهِ مُقِيتًا

(میں نے دشمن کی طرف سے اپنے آپ کو روک لیا، حالانکہ میں اس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "وَلَا يَئُودُهُ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۵۵)۔

ج:۔ اُس پر گراں نہیں ہوتا (اُسے بوجھ نہیں معلوم دیتا) شاعر کہتا ہے ؎

يُعْطِي الْمِئِينَ وَلَا يَئُودُهُ حَمْلُهَا مَحْضُ الضَّرَائِبِ مَاجِدُ الْأَخْلَاقِ

س:۔ قولہ تعالےٰ "سَرِيًّا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ مریم، آیت ۲۴)

---

[۱] بعض نے اَلْمُصَهَّبَا (ص سے) نقل کیا ہے جن کے معنی دھوپ میں بُھنا ہوا یا کم بُھنا ہوا گوشت یا چربیلا ہوا گوشت ۱۲ (مصح) [۲] بعض مفسرین مثلاً طبری، زمخشری، طبرسی اور ابو حیان نے اس شعر کو زبیر بن عبد المطلب کی طرف منسوب کیا ہے۔ ۱۲ (مصح)

ج:۔ چھوٹی نہر (ندی نالہ)۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سُنا ہے ؎

سَهْلَ الْخَلِيقَةِ مَاجِدٌ ذُوْنَائِلٍ مِثْلُ السَّرِيِّ تَمُدُّهُ الْأَنْهَارُ

س:۔ قولہ تعالےٰ "كَأْسًا دِهَاقًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سُورۃ النبأ: آیت ۳۴)

ج:۔ بھرا ہوا پیالہ۔ شاعر کہتا ہے؎ [۱]

أَتَانَا عَامِرٌ يَرْجُوْ قِرَانَا فَأَتْرَعْنَا لَهٗ كَأْسًا دِهَاقًا

(عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی اُمید سے آیا، تو ہم نے اس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا)

س:۔ قولہ تعالےٰ "لَكَنُوْدٌ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ العادیات: آیت ۶)

ج:۔ نعمتوں کی سخت ناشکری کرنے والا۔ اور یہ وہ شخص ہوتا ہے جو تنہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا اور اپنے غلاموں کو بھوکا مارتا ہے۔

کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سُنا ؎

شَكَرْتُ لَهٗ يَوْمَ الْعُكَاظِ نَوَالَهٗ وَلَمْ أَكُ لِلْمَعْرُوْفِ ثَمَّ كَنُوْدًا

(میں نے عکاظ کے دن اس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اس موقع پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "فَسَيُنْغِضُوْنَ إِلَيْكَ رُءُوْسَهُمْ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ بنی اسرائیل: آیت ۵۱)۔

ج:۔ لوگوں کی ہنسی اُڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ؎

أَتُنْغِضُ لِيْ يَوْمَ الْفِجَارِ وَقَدْ تَرٰى خُيُوْلًا عَلَيْهَا كَالْأُسُوْدِ ضَوَارِيَا

(کیا تو جنگِ فجار کے وقت میری طرف اُٹھ کر سر ہلاتا اور ہنسی کرتا ہے حالانکہ تو گھوڑوں کو دیکھتا ہے کہ ان پر (شہسوار) خونخوار شیروں کی طرح سوار ہیں)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "يُهْرَعُوْنَ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۂ ہُود: آیت ۷۸)۔

ج:۔ غصّہ میں بھر کر اُس کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ؎

أَتَوْنَا يُهْرَعُوْنَ وَهُمْ أُسَارٰى نَسُوْقُهُمْ عَلٰى رَغْمِ الْأُنُوْفِ [۲]

---

[۱] بقول قرطبی یہ شعر خداش بن زہیر کا ہے اور اُس نے بجائے یَرْجُوْ کے یَبْغِيْ نقل کیا ہے۔ ۱۲ (مصحح)۔

[۲] بقول طبری، طرسی اور ابو حیان یہ شعر مُہلہل کا ہے اور انھوں نے بجائے أَتَوْا کے جَاءُوْا اور نَسُوْقُهُمْ کی جگہ نَقُوْدُهُمْ نقل کیا ہے۔ (مصحح)

س:- قولہ تعالیٰ "بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ" سے کیا مراد ہے؟ (سورۂ ہود: آیت ۹۹)

ج:- لعنت کے بعد لعنت بہت بری ہوتی ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے[1]

لَا تَقْذِفَنِّیْ بِرُکْنٍ لَاکِفَاءَ لَہٗ ۔۔۔ وَاِنْ تَاَثَّفَکَ الْاَعْدَاءُ بِالرِّفَدِ

س:- قولہ تعالیٰ "غَیْرَ تَتْبِیْبٍ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۂ ہود: آیت ۱۰۱)

ج:- بجز خسارہ اور نقصان کے۔

سنو! بشر بن ابی خازم[2] کہتا ہے

ھُمْ جَدَعُوا الْاُنُوْفَ فَاَوْعَبُوْھَا ۔۔۔ وَھُمْ تَرَکُوْا ابْنِیْ سَعْدٍ تَبَابًا[3]

س:- قولہ تعالیٰ "فَاَسْرِ بِاَھْلِکَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّیْلِ" میں "قِطْعٌ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۂ ہود: آیت ۸۱)

ج:- رات کا پچھلا حصہ فجر کے قریب۔

مالک بن کنانہ کا قول ہے

وَنَائِحَةٍ تَقُوْمُ بِقِطْعِ لَیْلٍ ۔۔۔ عَلٰی رَجُلٍ اَصَابَتْہُ شَعُوْبٌ[4]

س:- قولہ تعالیٰ "ھَیْتَ لَکَ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۂ یوسف: آیت ۲۳)

ج:- تیرے لئے آمادہ ہوں (تَھَیَّاْتُ لَکَ)

اُحیحہ بن الجُلاح کا قول ہے

بِہٖ اَحْمِی الْمُضَافَ اِذَا دَعَانِیْ ۔۔۔ اِذَا مَا قِیْلَ لِلْاَبْطَالِ ھَیْتَا

س:- قولہ تعالیٰ "یَوْمٌ عَصِیْبٌ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۂ ہود: آیت ۷۷)۔

ج:- روزِ سخت۔ شاعر کہتا ہے

ھم ضربوا قوانس خیل حجر ۔۔۔ بجنب الس دّ ۃ فی یوم عصیب

قولہ تعالیٰ "مُّؤْصَدَۃٌ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۂ البلد: آیت ۲۰)۔

---

[1] یہ شعر نابغہ نے نعمان کو مخاطب کر کے کہا ہے ۱۲ (مصحح)۔

[2] بعض نے خازم لکھا ہے اور بعض نے حازم۔ ۱۲ (مصحح)۔

[3] رغبۃ الآمل میں یبابا نقل کیا ہے۔ ۱۲ (مص)۔

[4] شَعُوْبٌ بمعنی دَاھِیَۃ (مصیبت، بپتا)۔ صاحب البحر نے اس کا آخری حصہ یوں نقل کیا ہے: "علٰی رَجُلٍ بِقَارِعَۃِ الصَّعِیْدِ" ۱۲ (مصحح)۔

ج:۔ بند کئے ہوئے (دروازے)۔ دیکھو شاعر کہتا ہے ؎

تَحِنُّ اِلٰی اَجْبَالِ مَکَّۃَ نَاقَتِیْ　　وَمِنْ دُوْنِہَا اَبْوَابُ صَنْعَاءَ مُؤْصَدَۃٌ

(میری اونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے اور صنعاء کے دروازے اُن کے پیچھے بند ہیں)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "لَا یَسْأَمُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۂ حٰم السجدہ: آیت ۳۸)

ج:۔ وہ اُکتاتے اور تھکتے نہیں۔ دیکھو شاعر کہتا ہے ؎

مِنَ الْخَوْفِ لَا ذُوْ سَاٰمَۃٍ مِّنْ عِبَادَۃٍ

وَلَا ھُوَ مِنْ طُوْلِ التَّعَبُّدِ یَجْھَدُ

س:۔ قولہ تعالےٰ "طَیْرًا اَبَابِیْلَ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الفیل: آیت ۳)

ج:۔ جانے والی اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ ان کے سروں پر جمع ہو کر چھاتی تھیں۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ؎

وبالفوارس من ورقاء قد علموا　　احلاس خیل علٰے جرد ابابیل

س:۔ قولہ تعالےٰ "ثَقِفْتُمُوْھُمْ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۱۹۱)

ج:۔ تم ان کو پاؤ۔ حسّان بن ثابت رضؓ کا شعر ہے ؎

فَاِمَّا تَثْقَفَنَّ بَنِیْ لُؤَیٍّ　　جُذَیْمَۃَ اِنَّ قَتْلَھُمْ دَوَاءٌ[1]

(پھر جس جگہ بھی بنی لؤی جذیمہ والوں کو پائیں تو قتل ہی ان کی دوا ہے)

س:۔ قولہ تعالےٰ "فَاَثَرْنَ بِہٖ نَقْعًا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ العادیات: آیت ۴)

ج:۔ وہ گرد جو گھوڑوں کے سُموں سے اُڑتی ہے۔ کیا تم نے حسّان بن ثابت رضؓ کا یہ شعر نہیں سُنا ہے ؎

عَدِمْنَا خَیْلَنَا اِنْ لَّمْ تَرَوْھَا　　تُثِیْرُ النَّقْعَ مَوْعِدُھَا کَدَاءُ

س:۔ قولہ تعالےٰ "فِیْ سَوَآءِ الْجَحِیْمِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الصافات: آیت ۵۵)۔

ج:۔ وَسْطِ جَحِیْم (جہنم کا درمیانی حصہ) شاعر کہتا ہے ؎

رَمَاھَا بِسَھْمٍ فَاسْتَوٰی فِیْ سَوَائِھَا　　وَکَانَ قَبُوْلًا لِلْھَوٰی ذِی الْعَوَارِقِ[2]

---

[1] بعض جگہ "دَوَاءٌ" کی بجائے "شِفَاءٌ" ہے۔ ۱۲ (مصح)۔

[2] ایک نسخہ مخطوطہ میں "لِلْھَوَادِی" ہے اور ایک مطبوعہ نسخہ میں "للھواذی" ہے۔ (مصح)۔

س:۔ قولہ تعالیٰ "فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الواقعہ آیت ۲۸)

ج:۔ وہ بیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے۔ چنانچہ اُمیّہ بن الصّلت کہتا ہے ؎

اِنَّ الْحَدَائِقَ فِی الْجِنَانِ ظَلِیْلَةٌ فِیْهَا الْكَوَاعِبُ، سِدْرُهَا مَخْضُوْدُ

س:۔ قولہ تعالیٰ "طَلْعُهَا هَضِیْمٌ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الشعراء: آیت ۱۴۸)

ج:۔ ایک دوسرے میں ملے ہوئے۔

اُمرؤ القیس کہتا ہے ؎

دَارٌ لِبَیْضَاءِ الْعَوَارِضِ طَفْلَةٍ مَهْضُوْمَةِ الْكَشْحَیْنِ رَیَّا الْمِعْصَمِ[1]

س:۔ قولہ تعالیٰ "قَوْلًا سَدِیْدًا" سے کیا مراد ہے (سورۃ النساء: آیت ۹)۔

ج:۔ عدل (درست) اور حق (راست بات)۔

حمزہ کہتا ہے ؎

اَمِیْنٌ عَلٰی مَا اسْتَوْدَعَ اللّٰهُ قَلْبَهٗ فَاِنْ قَالَ قَوْلًا كَانَ فِیْهِ مُسَدَّدَا

س:۔ قولہ تعالیٰ "اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً" سے کیا مراد ہے؟ (سورۃ التوبہ: آیت ۸)

ج:۔ اِلّ بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذِمّۃ بمعنی عہد (قول و قرار) کے آیا ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے ؎

جَزَی اللّٰهُ اِلًّا كَانَ بَیْنِیْ وَبَیْنَهُمْ جزاء ظلوم لا یؤخر عاجلا

س:۔ قولہ تعالیٰ "خَامِدِیْنَ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الانبیاء: آیت ۱۵)

ج:۔ مُردہ دل۔ شاعر[2] کہتا ہے ؎

خَلَوْا ثِیَابَهُمْ عَلٰی عَوْرَاتِهِمْ فَهُمْ بِاَفْنِیَةِ الْبُیُوْتِ خُمُوْدُ

س:۔ قولہ تعالیٰ "زُبَرَ الْحَدِیْدِ" سے کیا مراد ہے؟ (سورۃ الکہف: آیت ۹۶)

ج:۔ لوہے کے ٹکڑے۔ کعب بن مالک کا شعر[3] ہے ؎

تَلَظّٰی عَلَیْهِمْ حِیْنَ اَنْ شَدَّ حَرُّهَا بِزُبَرِ الْحَدِیْدِ وَالْحِجَارَةِ سَاجِرُ

س:۔ قولہ تعالیٰ "فَسُحْقًا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الملک: آیت ۱۱)

---

[1] یہ شعر اُمرؤ القیس کے دیوان میں نہیں ہے۔ ۱۲ (مصحح)۔

[2] یہ لبید کا شعر ہے۔ (مصحح)۔

[3] بعض نسخوں میں پہلا مصرعہ اس طرح ہے ع تَلَظّٰی عَلَیْهِمْ وَهِیَ قَدْ شَبَّ حَمْیُهَا۔ (مصحح)۔

ج:۔ بُعْدًا (ہلاکت، خرابی)۔ حسّان رض کا شعر ہے ؎

اَلَا مَنْ مُبْلِغٌ عَنِّیْ اُبَیًّا لَقَدْ اُلْقِیْتَ فِیْ سُحْقِ السَّعِیْرِ

س:۔ قولِ تعالےٰ "اِلَّا فِیْ غُرُوْرٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الملک: آیت ۲۰)۔

ج:۔ فِیْ بَاطِلٍ (لغو اور بیجا امر میں)۔ حسّان رض کا شعر ہے ؎

تَمَنَّتْكَ الْاَمَانِیْ مِنْ بَعِیْدٍ وَقَوْلُ الْكُفْرِ یَرْجِعُ فِیْ غُرُوْرٍ

س:۔ قولِ تعالےٰ "وَحَصُوْرًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ آل عمران: آیت ۳۹)۔

ج:۔ جو مَرد عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو۔ شاعر کہتا ہے ؎

وَحَصُوْرٌ عَنِ الْخَنَا يَاْمُرُ النَّاسَ بِفِعْلِ الْخَيْرَاتِ وَالتَّشْمِيْرِ

س:۔ قولِ تعالےٰ "عَبُوْسًا قَمْطَرِيْرًا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الدہر: آیت ۱۰)

ج:۔ درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے، اسے عَبُوْس کہتے ہیں۔ شاعر[1] کہتا ہے ؎

وَلَا يَوْمُ الْحِسَابِ وَكَانَ يَوْمًا عَبُوْسًا فِی الشَّدَائِدِ قَمْطَرِيْرًا

س:۔ قولِ تعالےٰ "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ القلم: آیت ۴۲)۔

ج:۔ روزِ قیامت (آخرت) کی سختی مُراد ہے۔ شاعر کہتا ہے ؎

صَبْرًا اَمَامَ اِنَّهٗ شَرٌّ بَاقٍ وَقَامَتِ الْحَرْبُ عَلٰى سَاقٍ

(صبر و استقامت سے کام لو، ابھی جنگ باقی ہے۔ لڑائی خوب زوروں پر ہوگئی)۔

س:۔ قولِ تعالےٰ "اِيَابَهُمْ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الغاشیہ: آیت ۲۵)

ج:۔ اِیَاب کے معنیٰ پلٹ کر جانا۔

عَبِیْد بن الابرص کہتا ہے ؎

وَكُلُّ ذِیْ غَيْبَةٍ يَؤُوْبُ وَغَائِبُ الْمَوْتِ لَا يَؤُوْبُ

(ہر ایک غائب ہونے والا پلٹ کر آتا ہے۔ مگر جو مَوت سے غائب ہوا وہ واپس نہیں آتا)۔

س:۔ قولِ تعالےٰ "حُوْبًا" کس معنیٰ میں استعمال ہوا ہے (سورۃ النساء: آیت ۲)۔

ج:۔ اہلِ حبش کی زبان میں بمعنیٰ گناہ آتا ہے

س:۔ کیا اہلِ عرب اِس سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں، اَعشیٰ کہتا ہے ؎

---

[1] اس کا نام اُمیّہ بن ابی الصلت ہے۔ (مصح)۔

فَاِنِّيْ وَمَا كَلَّفْتُمُوْنِيْ مِنْ اَمْرِكُمْ[1]　　لَاَعْلَمُ مَنْ اَمْسٰى اَعَقَّ وَاَحْوَبَا

س :- قولہ تعالیٰ " اَلْعَنَتَ " سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ النساء : آیت ۲۵)۔

ج :- گناہ۔ شاعر کہتا ہے ؎

رَاَيْتُكَ تَبْتَغِيْ عَنَتِيْ وَتَسْعٰى　　مَعَ السَّاعِيْ عَلَيَّ بِغَيْرِ دَخْلِ

س :- قولہ تعالیٰ " فَتِيْلًا " سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ النساء : آیت ۴۹)

ج :- وہ دھاگا اور ریشہ جو کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتا ہے۔

نابغہ کا شعر ہے ؎

يَجْمَعُ الْجَيْشَ ذَا الْاُلُوْفِ وَيَغْزُوْ　　ثُمَّ لَا يَرْزَءُ الْاَعَادِيْ[2] فَتِيْلًا

س :- قولہ تعالیٰ " مِنْ قِطْمِيْرٍ " سے کیا مُراد ہے (سورۂ فاطر : آیت ۱۳)۔

ج :- وہ سفید پوست (جھلّی کی طرح کا) جو کھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے۔

اُمیّہ بن ابی الصّلت کا شعر ہے ؎

لَمْ اَنَلْ مِنْهُمْ فَسِيْطًا وَلَا زُبْــدًا وَلَا فُوْفَةً وَلَا قِطْمِيْرًا

س :- قولہ تعالیٰ " اَرْكَسَهُمْ " کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ النساء : آیت ۸۸)۔

ج :- حَبَسَهُمْ (اُن کو بند کر رکھا ہے ، گرفتار کر لیا ہے)۔

اُمیّہ بن ابی الصّلت کا شعر ہے ؎

اُرْكِسُوْا فِيْ جَهَنَّمَ اِنَّهُمْ كَــانُوْا عُتَاةً يَقُوْلُوْنَ كِذْبًا وَزُوْرًا[3]

س :- قولہ تعالیٰ " اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا " کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۂ بنی اسرائیل ، آیت ۱۶)

ج :- سَلَّطْنَا (ہم نے ان کو مسلط کر دیا ، غلبہ اور حکومت دی)۔

دیکھو لبید کا شعر ہے ؎

اِنْ يُغْبَطُوْا يَيْسَرُوْا وَاِنْ اُمِرُوْا　　يَوْمًا يَصِيْرُوْا لِلْهُلْكِ وَالنَّفَدِ[4]

---

[1] ایک نسخہ میں مِنْ اَمْرِكُمْ کی جگہ وَسَاءَكُمْ ہے (مصحح)۔

[2] بعض نے اَلْاَعَادِيْ کی بجائے اَلْعَدُوَّ نقل کیا ہے ۔۱۲ (مصحح)۔

[3] اصل میں اسی طرح ہے مگر " دیوان امیّہ " میں ، اور طبری ، طبرسی اور ابو حیّان کی تفاسیر میں اس طرح مذکور ہے
فَاُرْكِسُوْا فِيْ حَمِيْمِ النَّارِ اِنَّهُمْ كَانُوْا عُصَاةً وَقَالُوْا الْاِفْكَ وَالزُّوْرَا ۔۱۲ (مصحح)۔

[4] بعض نے يَيْسَرُوْا کی بجائے يَهْبِطُوْا اور وَالنَّفَدِ کی جگہ وَالنَّكَدِ نقل کیا ہے اور ابن ہشام نے فَهُمْ لِلْهَلَاكِ وَالْفَنَدِ
۔۱۲ نقل کیا ہے۔ (مصحح)۔

س :۔ قولہ تعالےٰ " اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا " سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ النّساء : آیت ۱۰۱)
ج :۔ یہ کہ تم کو تکلیف دے کر اور دقّت میں ڈال کر گمراہ کریں۔ یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے
ایک شاعر کہتا ہے ؎

كُلُّ امْرِئٍ مِّنْ عِبَادِ اللّٰهِ مُضْطَهَدٌ　　بِبَطْنِ مَكَّةَ مَقْهُوْرٌ وَّمَفْتُوْنٌ

س :۔ قولہ تعالےٰ " كَاَنْ لَّمْ يَغْنَوْا " سے کیا مدّعا ہے ؟ (سورۃ الاعراف : آیت ۹۲)
ج :۔ گویا کہ وہ رہے ہی نہیں (انھوں نے سکونت ہی نہیں کی) دیکھو لبید کہتا ہے ؎

وَغَنِيْتُ سَبْتًا قَبْلَ مَجْرٰى دَاحِسٍ　　لَوْكَانَ لِلنَّفْسِ اللَّجُوْجِ خُلُوْدُ

س :۔ قولہ تعالیٰ " عَذَابَ الْهُوْنِ " سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ الانعام : آیت ۹۳)
ج :۔ سخت اور ذلت کی تکلیف۔ کیا تم نے شاعر کا یہ شعر نہیں سُنا ؎

اِنَّا وَجَدْنَا بِلَادَ اللّٰهِ وَاسِعَةً　　تُنْجِيْ مِنَ الذُّلِّ وَالْمَخْزَاةِ وَالْهُوْنِ

س :۔ قولہ تعالےٰ " وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا " سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ النساء : آیت ۱۲۴)
ج :۔ نقیر اُسے کہتے ہیں جو چیز کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتی ہے اور اسی سے درخت اُگتا ہے۔
کسی شاعر کا شعر ہے ؎

وَلَيْسَ النَّاسُ بَعْدَكَ فِيْ نَقِيْرٍ　　وَلَيْسُوْا غَيْرَ اَصْدَاءٍ وَّهَامٍ

س :۔ قولہ تعالیٰ " لَا فَارِضٌ " کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ البقرہ : آیت ۶۸)
ج :۔ بڑھاپا۔ ایک شاعر[1] کہتا ہے ؎

لَعَمْرِيْ لَقَدْ اَعْطَيْتَ ضَيْفَكَ فَارِضًا　　تُسَاقُ اِلَيْهِ مَا تَقُوْمُ عَلٰى رِجْلٍ

س :۔ قولہ تعالےٰ " اَلْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ " سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ البقرہ آیت ۱۸۷)
ج :۔ دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جُدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے ' یعنی پو پھٹنے کا۔)
اُمیہ کہتا ہے ؎

اَلْخَيْطُ الْاَبْيَضُ ضَوْءُ الصُّبْحِ مُنْفَلِقٌ　　وَالْخَيْطُ الْاَسْوَدُ لَوْنُ اللَّيْلِ مَكْتُوْمُ

س :۔ قولہ تعالےٰ " وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ " سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ البقرہ : آیت ۱۰۲)
ج :۔ انھوں نے دنیا کی قلیل شئے کی طمع میں اپنی آخرت کا حصّہ بیچ ڈالا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ

---

[1] اِس شاعر کا نام ہے : خفاف بن ندبہ۔ (مصحح)۔

قول نہیں سُنا[۵۱]

یُعْطِیْ بِہَا ثَمَنًا فَیَمْنَعُہَا وَیَقُوْلُ صَاحِبُہَا اَلَاتَشْرِیْ

س :۔ قولہ تعالےٰ "حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَآءِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الکہف : آیت ۴۰)۔

ج :۔ یعنی خدا تعالےٰ آسمان سے آگ اُتارے گا۔

حسّان کا شعر ہے ؎

بقیّۃ معشر صُبّت علیہم شَاٰبِیْبُ مِنَ الْحُسْبَانِ شُہُبٌ[۵۲]

س :۔ قولہ تعالٰی "وَعَنَتِ الْوُجُوْہُ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۂ طٰہٰ : آیت ۱۱۱)

ج :۔ عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے۔ شاعر کہتا ہے ؎

لِیَبْکِ عَلَیْکَ کل عانٍ بکربۃٍ وَآل قصیّ من مُقِلّ وذی وَفْرٍ

س :۔ قولہ تعالےٰ "مَعِیْشَۃً ضَنْکًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ طٰہٰ : آیت ۱۲۴)

ج :۔ سخت تنگ روزی۔ شاعر کہتا ہے ؎

والخیل قد لحقت بہا فی مأزق ضنك نواحیہ شدیدا المقدم

س قولہ تعالےٰ "مِنْ کُلِّ فَجٍّ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ الحج : آیت ۲۷)

ج :۔ فجّ بمعنی راستہ۔ شاعر کہتا ہے ؎

حازوا العیال وسدّوا الفِجَا جَ بِاَجْسَادِ عَادٍ لَہَا ایدان[۵۳]

س :۔ قولہ تعالےٰ "ذَاتِ الْحُبُكِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الذاریات : آیت ۷)

ج :۔ بہت سے راستوں والا اور اچھی ساخت کا۔

کیا تم نے زہیر بن ابی سلمٰی کا یہ شعر نہیں سُنا ؎

ہُمْ یَضْرِبُوْنَ حَبِیْكَ الْبَیْضِ اِذْ لَحِقُوْا لَا یَنْكُصُوْنَ اِذَا مَا اسْتُلْحِمُوْا وَحَمُوْا[۵۴]

س :۔ قولہ تعالےٰ "حَرَضًا" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۂ یوسف : آیت ۸۵)

ج :۔ بیمار جو درد کی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔

---

۵۱ اس کا نام "المسیّب بن علس" ہے (مصحح)۔

۵۲ یہ شعر حسّان بن ثابتؓ کے دیوان میں موجود نہیں ہے۔ (مصحح)۔

۵۳ بعض نے "ایدان" کی جگہ "ابدات" نقل کیا ہے۔ (مصحح)۔

۵۴ طبری اور ابوحیّان نے اسی طرح نقل کیا ہے، مگر دیوان میں ینكصون کی جگہ یَنْكُلُوْنَ ہے۔ (مصحح)۔

شاعر کہتا ہے ؎

امن ذِکرِ لیلیٰ اِن نأت غربۃ بِھا کأنّک جَمّ للأطباء مُحرِضُ

س :- قولہ تعالیٰ " یَدُعُّ الْیَتِیْمَ " کے معنی کیا ہیں ؟ (سورۃ الماعون : آیت ۲)

ج :- یہ کہ وہ یتیم کو اس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ۔ ابو طالب کا شعر ہے ؎

یقسّم حقًّا للیتیم ولم یکن یدعّ لدی أیسارھن الأصاغرا

س :- قولہ تعالیٰ " اَلسَّمَآءُ مُنْفَطِرٌۢ بِهٖ " سے کیا مراد ہے ؟ (سورۃ المزّمل : آیت ۱۸)

ج :- یہ کہ آسمان روزِ قیامت کے خوف سے پھٹ جائے گا ۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے ؎

طباھن حتّی اعوض اللیل دونھا افاطیر وسمیّ رواء جذورھا

س :- قولہ تعالیٰ " فَهُمْ يُوزَعُوْنَ " کا کیا مطلب ہے ؟ (سورۃ النمل : آیت ۱۷)

ج :- یُحبَسُ اَوَّلُھُم علٰی اٰخِرِھِم حتّٰی تنامَ الطیرُ[1]

کیا تم نے یہ شعر نہیں سنا ؎

وَزَعتُ رَعِیلَھَا بأقبّ نھدٍ اذا ما القوم شدّوا بعد خمسٍ

(میں نے ان کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انھیں بلند بلند خیموں میں تقسیم کر دیا) (یعنی آرام لینے کے واسطے)۔

س :- قولہ تعالیٰ " كُلَّمَا خَبَتْ " کے کیا معنی ہیں ؟ (سورۃ بنی اسرائیل : آیت ۹۷)

ج :- خَبُوٌّ اس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ سی جاتی ہے اور پھر بھڑک اٹھتی ہے۔

شاعر کہتا ہے ؎

وَالنّار تخبو عن اذانھم واضرمھا اذا ابتدوا وسعیرا

س :- قولہ تعالیٰ " كَالْمُهْلِ " سے کیا مراد ہے ؟ (سورۃ الکہف : آیت ۲۹)

ج :- جیسے تیل کی تلچھٹ (گاد) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ؎

تباری بھا العیس السموم کأنھا تَبَطَّنَتِ الْأَقرابَ من عرقٍ مُھلًا

س :- قولہ تعالیٰ " اَخْذًا وَّبِيْلًا " سے کیا مراد ہے (سورۃ مزّمل : آیت ۱۶)

ج :- سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے۔

شاعر کہتا ہے ؎

---

[1] ایک گروہ کو روک کر دوسرے کو بھیج دیا جاتا تاکہ پرندے آرام کر لیں (یعنی اپنی اپنی باری پر)۔ ۱۲ (مس)۔

خِزْیُ الْحَیَاۃِ وَخِزْیُ الْمَمَاتِ وَکُلاًّ اَرَاہُ طَعَامًا وَبِیْلاً[۵۱]

س:۔ قولہ تعالےٰ "فَنَقَّبُوْا فِی الْبِلَادِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ قٓ، آیت ۳۶)

ج:۔ یمن (والوں) کی زبان میں اِس کے معنی یہ ہیں کہ "بھاگ نکلے" دیکھو عدیؔ بن زید کہتا ہے

فَنَقَّبُوْا فِی الْبِلَادِ مِنْ حَذَرِ الْمَوْ تِ وَجَالُوْا فِی الْاَرْضِ اَیَّ مَجَالِ

س:۔ قولہ تعالےٰ "اِلَّا ھَمْسًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ طٰہٰ: آیت ۱۰۸)۔

ج:۔ آہستہ چال (دبیر رکھنا) یا آہستہ کلام۔ شاعر کہتا ہے

فَبَاتُوْا یُدْلِجُوْنَ وَبَاتَ یَسْرِیْ بَصِیْرٌ بِالدُّجَی هَادٍ هَمُوْسٌ

س:۔ قولہ تعالےٰ "مُقْمَحُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۂ یٰسٓ: آیت ۸)۔

ج:۔ مُقْمَحْ وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دُون کی لیتا اور ذلت اُٹھا کر سرنگوں ہوتا ہے۔ شاعر کہتا ہے

وَنَحْنُ عَلٰی جَوَانِبِھَا قُعُوْدٌ نَغُضُّ الطَّرْفَ کَالْاِبِلِ الْقِمَاحِ

س:۔ قولہ تعالےٰ "فِیْ اَمْرٍ مَّرِیْجٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ قٓ: آیت ۵)

ج:۔ باطل امر۔ شاعر[۵۲] کہتا ہے

فَرَاغَتْ فَانْتَقَدَتْ[۵۳] بِهٖ حَشَاھَا فَخَرَّ کَاَنَّهٗ خُوْطٌ مَرِیْجٌ

س:۔ قولہ تعالےٰ "حَتْمًا مَّقْضِیًّا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ مریم، آیت ۷۱)۔

ج:۔ حتم بمعنی واجب کے آیا ہے۔ اُمیّہ کا شعر ہے

عِبَادُکَ یُخْطِئُوْنَ وَاَنْتَ رَبٌّ بِکَفَّیْکَ الْمَنَایَا وَالْحُتُوْمُ

س:۔ قولہ تعالےٰ "وَاَکْوَابٍ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۂ زخرف، آیت ۷۱)

ج:۔ وہ کوزے جن میں دستے نہیں لگے ہوتے (پیالے)۔

ہذلی کا شعر ہے

---

[۵۱] ابن قتیبہ نے "عیون الاخبار" میں اِس شعر کا پہلا مصرعہ اس طرح نقل کیا ہے: ع

"اَذَلَّ الْحَیَاۃِ وَعِزَّ الْمَمَاتِ" (مصحح)

[۵۲] اِس کا نام عمرو بن داخل ہے۔ اَصمعی کہتے ہیں کہ یہ بنی ہذیل کے ایک شخص کا شعر ہے اس کو داخل کہتے تھے، اُس کا نام زہیر بن حرام تھا اور بنی سہم بن معاویہ میں سے تھا۔ (مصحح)۔

[۵۳] بعض نے بجائے "فَانْتَقَدَتْ" کے "فَالْتَمَسَتْ" نقل کیا ہے۔ (مصحح)

فَكَرُّ مِثْلِ الدِّيكِ حَتّٰى مَلَأَ ... تُ كُوبَ الدِّنَانِ لَهُ فَاسْتَدَارَا

س:۔ قولِ تعالیٰ "وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الصّافات: آیت ۴۷)

ج:۔ نشہ میں نہ آئیں گے۔ عبد اللہ بن رواحہ رضؓ کا شعر ہے ؎

ثُمَّ لَا يُنْزَفُونَ عَنْهَا وَلٰكِنْ ... يَذْهَبُ الْهَمُّ عَنْهُمُ وَالْغَلِيلُ

س:۔ قولِ تعالیٰ "كَانَ غَرَامًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الفرقان: آیت ۶۵)

ج:۔ سختی لازم رہنے والا، جس طرح قرض خواہ قرضدار کا پیچھا لئے رہتا ہے۔ دیکھو بِشر بن ابی حازم[۱] کا شعر ہے ؎

وَيَوْمُ النِّسَارِ وَيَوْمُ الْجِفَارِ ... كَانَ عَذَابًا وَكَانَ غَرَامًا[۲]

س:۔ قولِ تعالیٰ "وَالتَّرَائِبِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الطّارق: آیت ۷)۔

ج:۔ عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصّہ جسم)۔ شاعر[۳] کہتا ہے ؎

وَالزَّعْفَرَانُ عَلٰى تَرَائِبِهَا ... شَرِقٌ بِهِ اللَّبَّاتُ وَالنَّحْرُ

س:۔ قولِ تعالیٰ "وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الفتح: آیت ۱۲)

ج:۔ ہلاک ہونے والی قوم، عُمان کی لغت میں جو ملکِ یمن کا ایک حصّہ ہے۔ شاعر کہتا ہے ؎

فَلَا تَكْفُرُوا مَا قَدْ صَنَعْنَا إِلَيْكُمْ ... وَكَافُوا بِهِ، فَالْكُفْرُ بُورٌ لِصَانِعِهِ

س:۔ قولِ تعالیٰ "نَفَشَتْ" کے معنی بتائیے! (سورۃ الانبیاء: آیت ۷۸)۔

ج:۔ نَفْش کے معنیٰ رات کے وقت جانوروں کا چَرائی پر جانا۔

لبید کا شعر ہے ؎

بَدَّلْنَ بَعْدَ النَّفْشِ الْوَجِيفَا ... وَبَعْدَ طُولِ الْجِرَّةِ الصَّرِيفَا

س:۔ قولِ تعالیٰ "أَلَدُّ الْخِصَامِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۰۴)

---

[۱] بعض نے حازم نقل کیا ہے اور بعض نے خازم (خ سے) ۱۲ (مص)۔

[۲] دیگر مفسّرین نے دونوں جگہ کانا نقل کیا ہے۔ ۱۲ (مص)۔

[۳] یہ یا تو ابوبکر بن المسور بن مخرمہ الزہری ہے، یا حارث بن خالد مخزومی ہے، یا عرب کے سات مشہور شعراء میں سے کوئی قریشی شاعر ہے۔ ۱۲ (مص)۔

ج :- وہ جھگڑالو شخص جو باطل اَمر میں اُلجھتا ہو۔ مہلہل کہتا ہے ؎

إِنَّ تَحْتَ الْأَحْجَارِ حَزْمًا وَجُودًا ۔۔۔ وَخَصِيمًا أَلَدَّ ذَا مِغْلَاقٍ[۱]

س :- قولہ تعالےٰ "بِعِجْلٍ حَنِيذٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ ہود : آیت ۶۹)

ج :- وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر بُھونا جاتا ہے۔

کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ؎

لَهُمْ رَاحٌ وَفَارُ الْمِسْكِ فِيهَا ۔۔۔ وَشَاوِيهِمْ إِذَا شَاؤُوا حَنِيذًا

س :- قولہ تعالےٰ "مِنَ الْأَجْدَاثِ" کے معنیٰ کیا ہیں؟ (سورۂ یٰس : آیت ۵۱)

ج :- قبروں سے۔ دیکھو عبد اللہ بن رواحہ کا شعر ہے ؎

حِينًا يَقُولُونَ إِذْ أَمَرُّوا عَلَى جَدَثِي[۲] ۔۔۔ أَرْشَدَهُ يَا رَبِّ مِنْ عَانٍ وَقَدْ رَشَدَا

س :- قولہ تعالےٰ "هَلُوعًا" کے معنیٰ بتائیے! (سورۃ المعارج-آیت ۱۹)

ج :- گھبرا جانے اور پریشان ہو جانے والا۔

بشر بن ابی حازم[۳] کا شعر ہے ؎

لَا مَانِعًا لِلْيَتِيمِ نِحْلَتَهُ ۔۔۔ وَلَا مُكِبًّا لِخَلْقِهِ هَلَعَا

س :- قولہ تعالےٰ "وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۂ صٓ-آیت ۳)

ج :- بھاگنے کا وقت ہرگز نہیں رہا۔

اعشیٰ کا شعر ہے ؎

تَذَكَّرْتُ لَيْلَى حِينَ لَاتَ تَذَكُّرٍ ۔۔۔ وَقَدْ بِنْتُ مِنْهَا وَالْمَنَاصُ بَعِيدًا

س :- قولہ تعالےٰ "وَدُسُرٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ القمر : آیت ۱۳)

ج :- "دُسُر" وہ شے ہے جس کے ذریعہ سے کشتی کو مضبوط کیا جاتا ہے (جہاز کی زرہ یا تختہ)۔

شاعر کہتا ہے ؎

سَفِينَةُ نُوتِيٍّ قَدْ أَحْكَمَ صُنْعَهَا ۔۔۔ مُنَحَّتَةُ الْأَلْوَاحِ مَنْسُوجَةُ الدُّسُرِ

س :- قولہ تعالےٰ "رِكْزًا" کے کیا معنیٰ ہیں؟ (سورۂ مریم : آیت ۹۸)

---

[۱] بعض نے بجائے "مِغْلَاق" کے "مِعْلَاق" (بالعین) نقل کیا ہے۔ (مصحح)۔

[۲] بعض نے (مثلاً ابن ہشام وغیرہ نے) اس شعر کو یُوں نقل کیا ہے ؎ حَتَّى يُقَالَ إِذَا مَرُّوا عَلَى جَدَثِي ؛ أَرْشَدَهُ اللّٰهُ مِنْ غَازٍ وَقَدْ رَشَدَا (مص)

[۳] بعض نے حَازِم نقل کیا ہے اور بعض نے خَازِم (خ سے)۔ ۱۲۔ (مصحح)۔

ج :- حِسّ ۔ (بھنک، آہٹ) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ہے ؎

وَقَدْ تَوَجَّسَ رِكْزاً مُقْفِرٌ نَدُسٌ   بِنَبْأَةِ الصَّوْتِ مَا فِي سَمْعِهِ كَذِبُ

س :- قولہ تعالیٰ "بَاسِرَةٌ" کے کیا معنیٰ ہیں ؟ (سورۃ القیامہ : آیت ۲۴)

ج :- بگڑے ہوئے چہرے (خوف یا رنج کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا) عَبِید بن الابرص کا شعر ہے ؎

صَبَحْنَا تَمِيماً غَدَاةَ النِّسَاءِ   بِشَهْبَاءَ مَلْمُومَةٍ بَاسِرَهْ[۵۱]

س :- قولہ تعالیٰ "ضِيزَىٰ" کے کیا معنیٰ ہیں ؟ (سورۃ النجم : آیت ۲۲)

ج :- ظالمانہ ۔ اُمْرُؤُ الْقَيس کہتا ہے ؎

ضَازَتْ بَنُو أَسَدٍ بِحُكْمِهِمُ   إِذْ يَعْدِلُونَ الرَّأْسَ بِالذَّنَبِ

س :- قولہ تعالیٰ "لَمْ يَتَسَنَّهْ" کے کیا معنیٰ ہیں ؟ (سورۃ البقرہ : آیت ۲۵۹)

ج :- اس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیّر لاحق نہیں ہوا ۔ یعنی سالہا سال کے مرورِ ایام نے اس پر کوئی اثر نہیں ڈالا ۔ شاعر کہتا ہے ؎

طَابَ مِنْهُ الطَّعْمُ وَالرِّيحُ مَعاً   لَنْ تَرَاهُ مُتَغَيِّراً[۵۲] مِنْ آسَنٍ

س :- قولہ تعالیٰ "خَتَّارٍ" سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ لقمان آیت ۳۲)

ج :- دغاباز سخت بدکار اور بد اطوار ۔ شاعر کہتا ہے ؎

لَقَدْ عَلِمَتْ وَاسْتَيْقَنَتْ ذَاتُ نَفْسِهَا   بِأَنْ لَا تَخَافَ الدَّهْرَ صَرْمِي وَلَا خَتْرِي

س :- قولہ تعالیٰ "عَيْنَ الْقِطْرِ" سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ سبا : آیت ۱۲)

ج :- تانبا ۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ؎

فَأَلْقَى[۵۳] فِي مَرَاجِلٍ مِنْ حَدِيدٍ   قُدُورَ الْقِطْرِ لَيْسَ مِنَ الْبِرَامِ

س :- قولہ تعالیٰ "أُكُلٍ خَمْطٍ" سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ سبا : آیت ۱۶)

ج :- پیلو کا پھل ۔ شاعر کہتا ہے ؎

مَا مُغْزِلٌ فَرْدٌ تُرَاعِي بِعَيْنِهَا   أَغَنُّ غَضِيضُ الطَّرْفِ مِنْ خَلَلِ الْخَمْطِ

س :- قولہ تعالیٰ "اِشْمَأَزَّتْ" سے کیا مُراد ہے ؟ (سورۃ الزمر : آیت ۴۵)

---

[۵۱] قرطبی نے اپنی تفسیر میں "النساء شهباء" کی جگہ "الجفار بشهباء" نقل کیا ہے اور اس شعر کو بشر بن ابی خازم کی جانب منسوب کیا ہے ۔ (مص) [۵۲] بعض نے "يَتَغَيَّرُ" نقل کیا ہے ۔ (مص) [۵۳] بعض نے "فَأَلْقَى" نقل کیا ہے (مص)

ج :- یعنی نَفَرَتْ (بھاگے، بدکے، نفور کیا)۔

عمرو بن کلثوم کا شعر ہے ؎

إِذَا عَضَّ الثِّقَافُ بِهَا اشْمَأَزَّتْ　　وَوَلَّتْهُ عَشَوْزَنَةً زَبُونَا[1]

س :- قولہ تعالیٰ "جُدَدٌ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۂ فاطر: آیت ۲۷)

ج :- طریقے، راستے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ؎

قَدْ غَادَرَ النِّسْعُ فِي صَفَحَاتِهَا جُدَدًا　　كَأَنَّهَا طُرُقٌ لَاحَتْ عَلَى أَكَمِ

س :- قولہ تعالیٰ "أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ" سے کیا مراد ہے؟ (سورۃ النجم: آیت ۴۸)

ج :- تنگدستی سے غنی بنایا اور مال داری سے بھرپور کر دیا (یعنی ضرورت کے لئے کافی رزق عطا کیا اور خوش حالی عطا کی)۔

عنترۃ العبسی کا شعر ہے ؎

فَاقْنَيْ حَيَاءَكِ لَا أَبَا لَكِ وَاعْلَمِي　　أَنِّي امْرُؤٌ سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ

س :- قولہ تعالیٰ "لَا يَلِتْكُمْ" سے کیا مراد ہے؟ (سورۃ الحجرات: آیت ۱۴)۔

ج :- تمہارے ثواب و اجر میں کوئی کمی نہ کرے گا یہ بنی عبس کی بول چال ہے۔

حُطیئۃ العبسی کہتا ہے ؎

أَبْلِغْ سَرَاةَ بَنِي سَعْدٍ مُغَلْغَلَةً　　جَهْدَ الرِّسَالَةِ لَا أَلْتًا وَلَا كَذِبَا

س :- قولہ تعالیٰ "وَأَبًّا" سے کیا مراد ہے؟ (سورۃ العبس: آیت ۳۱)۔

ج :- اَبّ وہ شے جو چوپایوں اور مویشیوں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے، (چارہ)۔

شاعر کہتا ہے ؎

تَرَىٰ بِهِ الْأَبَّ وَالْيَقْطِينَ مُخْتَلِطًا　　عَلَى الشَّرِيعَةِ يَجْرِي تَحْتَهَا الْغَرَبُ[2]

س :- قولہ تعالیٰ "لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا" سے کیا مراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۳۵)

ج :- "سِرًّا" بمعنی جماع اور صحبت کرنے کے آیا ہے۔ دیکھو امرؤ القیس کا شعر ہے ؎

أَلَا زَعَمَتْ بَسْبَاسَةُ الْيَوْمَ أَنَّنِي　　كَبِرْتُ وَأَنْ لَا يُحْسِنُ السِّرَّ أَمْثَالِي

(کیا بسباسہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سِن رسیدہ ہو گیا ہے اور یہ کہ اُس کے

[1] بعض نے اس شعر میں "الثقات" کی جگہ "الثقاف" اور "وَلَّتْهُ" کی جگہ "وَلَّتْهُمْ" نقل کیا ہے۔ ۱۲ مصح

[2] بعض نے تحتہ نقل کیا ہے۔ (مصح)۔

جیسے لوگ اچھی طرح کام (جماع) نہیں کر سکتے)۔

س:- قولہ تعالیٰ "فِيهِ تُسِيمُونَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ النحل: آیت ۱۰)

ج:- "ترعون" یہ کہ تم اس میں اپنے جانوروں کو چراتے ہو۔

اعشیٰ کا شعر ہے ؎

وَمَشَى الْقَوْمُ بِالْعِمَادِ إِلَى الرَّزْ ... حَى[1] أَعْيَى الْمُسِيمَ أَيْنَ الْمَسَاقِ

س:- قولہ تعالیٰ "لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ نوح: آیت ۱۳)

ج:- خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے۔

ابو ذؤیب کہتا ہے ؎

إِذَا لَسَعَتْهُ النَّحْلُ لَمْ يَرْجُ لَسْعَهَا ... وَحَالَفَهَا فِي بَيْتِ نُوبٍ عَوَامِلِ

س:- قولہ تعالیٰ "ذَا مَتْرَبَةٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البلد: آیت ۱۶)۔

ج:- صاحب حاجت (حاجتمند، مسکین) اور مُبتلائے مصیبت شخص۔ شاعر کا قول ہے ؎

تربت يداك ثم قلّ نوالها ... وترفعت عنك السماء مجالها

س:- قولہ تعالیٰ "مُهْطِعِينَ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ ابراہیم: آیت ۴۳)

ج:- فرماں بردار اور بات ماننے والے۔

تُبّع کا شعر ہے ؎

تَعَبَّدَنِي نِمْرُ بْنُ سَعْدٍ وَقَدْ أَرَى ... وَنِمْرُ بْنُ سَعْدٍ لِي مُدِينٌ[2] وَمُهْطِعُ

س:- قولہ تعالیٰ "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ مریم: آیت ۶۵)۔

ج:- بیٹا (بچہ)۔ شاعر کہتا ہے ؎

أَمَّا السَّمِيُّ فَأَنْتَ مِنْهُ مُكْثِرٌ ... والمال فيه تغتدى وتروحُ

س:- قولہ تعالیٰ "يُصْهَرُ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الحج: آیت ۲۰)۔

ج:- یہ کہ "پگھلتا ہے"۔ شاعر کا قول ہے ؎

سَخَنَتْ صهارته فظلّ عثاله[3] ... فِي سَيْطَلٍ كفيت به يتردّدُ

---

[1] بعض نے "الشاهجى" کی جگہ "الشماعى" نقل کیا ہے اور بعض نسخوں میں "اللدرحاء" ہے۔ (مص)

[2] بعض نے "مدين" کی جگہ "مُطيع" نقل کیا ہے۔ (مص)۔

[3] بعض نے "عنانه" نقل کیا ہے ۱۲ (مص)۔

س:۔ قولہ تعالےٰ "لَتَنُوْءُ بِالْعُصْبَةِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ القصص: آیت ۷۶)۔

ج:۔ ضرور بوجھ سے دبائے۔ امرُؤالقیس کا شعر ہے ؎

تَمْشِیْ فَتُثْقِلُهَا عَجِیْزَتُهَا مَشْیَ الضَّعِیْفِ یَنُوْءُ بِالْوَسْقِ [۱]

س:۔ قولہ تعالےٰ "کُلَّ بَنَانٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الانفال: آیت ۱۲)۔

ج:۔ اُنگلیوں کے سرے۔ کیا تم نے عنترہ کا یہ شعر نہیں سُنا ؎

نِعْمَ فَوَارِسُ الْهَیْجَاءِ قَوْمِیْ إِذَا عَلِقَ الْأَعِنَّةَ بِالْبَنَانِ [۲]

س:۔ قولہ تعالےٰ "إِعْصَارٌ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۶۶)

ج:۔ بادِ تُند (آندھی) دیکھو شاعر کہتا ہے ؎

فَلَهُ فِیْ آثَارِهِنَّ خُوَارٌ وَحَفِیْفٌ کَأَنَّهُ إِعْصَارٌ

س:۔ قولہ تعالےٰ "مُرَاغَمًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ النساء: آیت ۱۰۰)۔

ج:۔ کشادگی، فراخی، بنی ہذیل کی لغت میں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

وَأَتْرُكُ أَرْضَ جَهْرَةَ إِنَّ عِنْدِیْ رَجَاءً فِی الْمُرَاغَمِ وَالتَّعَادِیْ

س:۔ قولہ تعالےٰ "صَلْدًا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۶۴)

ج:۔ سخت اور مضبوط، ٹھوس۔ کیا تم نے ابوطالب کا یہ شعر نہیں سُنا ؎

وَإِنِّیْ لَقَرْمٌ وَابْنُ قَرْمٍ لِهَاشِمٍ لِآبَاءِ صِدْقٍ مَجْدُهُمْ مَعْقِلٌ صَلْدٌ

س:۔ قولہ تعالےٰ "لَأَجْرًا غَیْرَ مَمْنُوْنٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ القلم: آیت ۳)۔

ج:۔ کم نہ کیا گیا (جس میں کاٹ چھانٹ کو دخل نہ ہو وہ پورا ثواب)۔
زُہیر کا شعر ہے ؎

فَضْلَ الْجَوَادِ عَلَى الْخَیْلِ الْبِطَاءِ فَلَا یُعْطِیْ بِذٰلِكَ مَمْنُوْنًا وَلَا نَزِقًا

س:۔ قولہ تعالےٰ "جَابُوا الصَّخْرَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الفجر: آیت ۹)

ج:۔ پہاڑوں کی چٹانوں میں نقب لگا کر (ان کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے۔

---

[۱] یہ شعر امرؤ القیس کے دیوان میں نہیں ہے۔ الاغانی میں یہ شعر عائشہ بنت طلحہ کی طرف منسوب ہے، اور اس طرح نقل کیا ہے ؎

وَتَنُوْءُ تُثْقِلُهَا عَجِیْزَتُهَا نَهْضَ الضَّعِیْفِ یَنُوْءُ بِالْوَسْقِ۔ (مصح)

[۲] العقد الثمین میں بھی اسی طرح ہے مگر دیوان عنترہ میں ہے إِذَا عَلِقُوا الْأَسِنَّةَ بِالْبَنَانِ ہے ۱۲ (مص)

اعشیٰ کہتا ہے ؂

وَشَقَّ الْعِبَادَ لَكُمَا نَعِيشُ بِهَا　　وَجَابَ لِلسَّمْعِ اَصْمَاخًا وَاٰذَانًا

س:- قولہ تعالیٰ "حُبًّا جَمًّا" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الفجر: آیت ۲۰)

ج:- بہت زیادہ محبت۔ اُمیّہ کا شعر ہے ؂

اِنْ تَغْفِرِ اللّٰهُمَّ تَغْفِرْ جَمًّا　　وَاَيُّ عَبْدٍ لَّكَ لَا اَلَمَّا

س:- قولہ تعالیٰ "غَاسِقٍ" کے معنی بتائیے (سورۃ الفلق: آیت ۳)۔

ج:- تاریکی (گہرا اندھیرا)۔ زہیر کا شعر ہے ؂

ظَلَّتْ تَجُوبُ يَدَاهَا وَهِيَ لَاهِبَةٌ　　حَتّٰى اِذَا جَنَحَ الْاِظْلَامُ وَالْغَسَقُ

س:- قولہ تعالیٰ "فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ" سے کیا مُراد ہے؟ (سُورۃ البقرہ: آیت ۱۰)

ج:- نفاق، دو غلاپن۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سُنا ہے ؂

اُجَامِلُ اَقْوَامًا حَيَاءً وَقَدْ اَرٰى　　صُدُوْرَهُمْ تَغْلِيْ عَلَيَّ مِرَاضُهَا

س:- قولہ تعالیٰ "يَعْمَهُوْنَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۱۵)

ج:- کھیل بناتے اور تذبذب (وتردُّد) میں مبتلا رہتے ہیں۔ چنانچہ اعشیٰ کہتا ہے ؂

اَرَانِيْ قَدْ عَمِهْتُ وَشَابَ رَاْسِيْ　　وَهٰذَا اللَّعْبُ شَيْنٌ بِالْكَبِيْرِ

س:- قولہ تعالیٰ "اِلٰى بَارِئِكُمْ" سے کیا مُراد ہے (سورۃ البقرہ: آیت ۵۴)

ج:- اپنے خالق کی طرف۔ تبّع کا شعر ہے ؂

شَهِدْتُ عَلٰى اَحْمَدَ اَنَّهٗ　　رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ بَارِئِ النَّسَمِ

س:- قولہ تعالیٰ "لَا رَيْبَ فِيْهِ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲)

ج:- اس میں کوئی شک نہیں۔ ابن الزبعری کہتا ہے ؂

لَيْسَ فِي الْحَقِّ يَا اُمَامَةُ رَيْبٌ　　اِنَّمَا الرَّيْبُ مَا يَقُوْلُ الْكَذُوْبُ

س:- قولہ تعالیٰ "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۷)

ج:- اُس پر (مُہر) چھاپ لگا دی ہے۔ دیکھو اعشیٰ کہتا ہے ؂

وَصَهْبَاءَ طَافَ يَهُوْدِيُّهَا　　فَاَبْرَزَهَا وَعَلَيْهَا خَتَمْ

س:- قولہ تعالیٰ "صَفْوَانٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ البقرہ: آیت ۲۶۴)۔

لہ ابوحیان نے "البحر" میں بجائے "تجوب" کے "تجود" نقل کیا ہے۔ (مصحح)۔

ج :- چکنا پتھر۔ کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ شعر نہیں سُنا ہے ؎

عَلٰی ظَهْرِ صَفْوَانٍ كَانَّ مُتُوْنَهٗ ۔۔۔ عُلِلْنَ بِدُهْنٍ يُزْلِقُ الْمُتَنَزِّلَا

س :- قولہ تعالیٰ "فِيْهَا صِرٌّ" کے معنی بتائیے! (سورۃ آل عمران : آیت ۱۱۷)

ج :- "صِرٌّ" بمعنی سردی (ٹھیر)۔ دیکھو نابغہ ذبیانی کہتا ہے ؎

لَا يَبْرِمُوْنَ اِذَا مَا الْاَرْضُ جَلَّلَهَا ۔۔۔ صِرُّ الشِّتَاءِ مِنَ الْاَمْحَالِ كَالْاَدَمِ[1]

س :- قولہ تعالیٰ "تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِيْنَ" کے کیا معنی ہیں؟ (سورۃ آل عمران : آیت ۱۲۱)

ج :- مومنوں کو ٹھہرنے کی جگہ دیتا اور اُن کو متعین کرتا تھا۔ دیکھو اعشیٰ کا شعر ہے ؎

وَمَا بَوَّأَ الرَّحْمٰنُ بَيْتَكَ مَنْزِلًا ۔۔۔ بِاَجْيَادِ غَرْبِيِّ الْفِنَاءِ الْمُحَرَّمِ[2]

س :- قولہ تعالیٰ "رِبِّيُّوْنَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ آل عمران : آیت ۱۴۶)

ج :- بہت سی جماعتیں۔ دیکھو حسّان رضؓ کا شعر ہے[3] ؎

وَاِذَا مَعْشَرٌ تَجَافَوْا عَنِ الْقَصْدِ حَمَلْنَا عَلَيْهِمْ رِبِّيًّا

س :- قولہ تعالیٰ "مَخْمَصَةٍ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ المائدہ : آیت ۳)

ج :- قحط اور تنگ سالی۔ اعشیٰ کا شعر ہے ؎

تَبِيْتُوْنَ فِي الْمَشْتٰى مِلَاءً بُطُوْنُكُمْ ۔۔۔ وَجَارَاتُكُمْ سُغُبٌ[4] يَبِتْنَ خَمَائِصَا

س :- قولہ تعالیٰ "وَلِيَقْتَرِفُوْا مَا هُمْ مُقْتَرِفُوْنَ" سے کیا مُراد ہے؟ (سورۃ الانعام آیت ۱۱۳)

ج :- تاکہ جو کچھ وہ کمانا چاہیں اُسے کمائیں۔ دیکھو لبید کا شعر ہے ؎

وَاِنِّيْ لَاٰتٍ مَا اَتَيْتُ وَاِنَّنِيْ ۔۔۔ لِمَا اقْتَرَفَتْ نَفْسِيْ عَلَى لَرَاهِبُ

(جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کرلیا، لیکن اس میں شک نہیں کہ مجھے اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت کے بارے میں اندیشہ ہے)۔

اِس مقام پر نافع بن الازرق کے سوالات ختم ہو گئے۔ میں نے اِن سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات ان کے عام طور پر مشہور ہونے کے خیال سے حذف بھی کر دیئے ہیں اِن سوالات

---

[1] دیوان نابغہ میں "مَا الْاُفُقُ بَلَّلَهٗ + بَرْدٌ" منقول ہے۔ (مصحح)

[2] دیوان الاعشیٰ میں بجائے "مَنْزِلًا" کے "فِي الْعُلٰى" ہے اور "غَرْبِيِّ الْفِنَاءِ" کی جگہ "شَرْقِيِّ الصَّفَا" ہے۔ (مص)

[3] یہ شعر حسّان رضؓ کے دیوان میں نہیں ہے۔ ۱۲ (مصحح)۔

[4] بعض نے "سغب" کی جگہ "غرثیٰ" نقل کیا ہے۔ (مص)۔

کو ائمۂ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عبّاس رضؓ سے روایت کیا ہے۔

ابوبکر بن الانباری نے اپنی تالیف "کتاب الوقف والابتداء" میں اِن سوالات کا کچھ حصہ روایت کیا ہے۔ ابوبکر کا بیان ہے کہ اُن سے بشر بن انس نے روایت کی، اور انھوں نے محمد بن علی بن الحسن ابن شقیق سے سُنا، اور انھوں نے ابوصالح ہدبۃ بن مجاہد سے سُنا اور انھوں نے مجاہد بن شجاع سے سُنا اور انھوں نے محمد بن زیاد الیشکری سے اور انھوں نے میمون بن مہران سے سُنا کہ "نافع بن الازرق مسجد میں داخل ہوا" اور پھر انھوں نے مذکورہ سوالات کا ذکر کیا۔

طبرانی نے اپنی کتاب "معجم الکبیر" میں بھی اِن سوالات کا ایک حصّہ روایت کیا ہے طبرانی کی روایت جُوَیبر کے طریق پر ضحّاک بن مزاحم سے ہے، وہ کہتے ہیں کہ "نافع بن الازرق (مجمع سے) نکلا" اور پھر انھوں نے مذکورہ بالا سوالات کو بیان کیا۔

سینتیسویں نوع

قرآن میں غیر حجازی زبان کے عربی الفاظ

اِس بارے میں جو اختلاف ہے اُس کا بیان سولھویں[16] نوع میں گزر چکا، اور اَب اس مقام پر ہم اس کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ ہم نے اِس نوع پر ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے۔

ابو عبید، عکرمہ کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے ارشادِ باری "وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ" کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ اس کے معنی "غناء" ہیں اور یہ اہلِ یمن کی زبان کا کلمہ ہے۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اور اسی معنی میں (استعمال ہوتا) ہے۔

ابو عبید رح، حسن سے راوی ہے کہ اُنھوں نے کہا "ہمیں اَلْاَرَائِكِ کے معنی معلوم ہی نہیں تھے کہ کیا ہیں، یہاں تک کہ ایک یمنی ہمیں ملا اور اُس نے بتایا کہ "اَرِيكَہ" ملکِ یمن میں حجلۃ[1] کو کہتے ہیں جس میں مسہری (پلنگ) ہوتا ہے۔"

ابو عبید نے ضحاک کے واسطے سے قولہ تعالیٰ وَلَوْ اَلْقٰى مَعَاذِيْرَهٗ کے معنی سُتُوْرَهٗ (اس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اس کو یمن کی لُغت کا لفظ بتایا ہے۔

ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "لَا وَزَرَ" کے معنی ضحاک کی روایت سے "لَاحِيْلَ" (کوئی چارہ نہیں) بیان کئے ہیں اور اس کو بھی لغتِ یمن کا لفظ قرار دیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے کہا کہ عکرمہ قولہ تعالیٰ "وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُوْرٍ عِيْنٍ" کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ اِس طرح کہنا لغتِ یمن کے محاورات میں سے ہے، کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں "زَوَّجْنَا فُلَانًا بِفُلَانَۃٍ" (ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کر دی)۔

لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں کہ "قرآن کریم میں "زَوَّجْنَاهُمْ حُوْرًا" عام محاورہ کے مطابق نہیں آیا۔ جیسے عرفِ عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا

[1] دُلہن کا قبہ یا کمرہ ۱۲-

ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کر دی گئی۔ کیونکہ اس میں تنبیہ مقصود ہے کہ جنّت میں حُوروں کے ساتھ یوں نکاح نہیں ہوگا جس طرح ہمارے مابین دُنیاوی دستور ہے۔

حسنؒ سے قولہ تعالیٰ ” لَوْ اَرَدْنَا اَنْ نَّتَّخِذَ لَهْوًا “ کے معنیٰ میں منقول ہے کہ ” لَهْو “ یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں۔

محمد بن علی سے قولہ تعالیٰ ” وَنَادٰى نُوْحُ ۨ ابْنَهٗ “ کے معنیٰ یہ منقول ہیں کہ قبیلہ طَے کی بول چال ہیں اس سے ” اِبْنُ اِمْرَأَتِہٖ “ (نوح ؑ کی بیوی کا بیٹا) مُراد ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی قرأت یوں بھی کی گئی ہے ” وَنَادٰى نُوْحُ ۨ ابْنَهَا “ (نوح ؑ نے اس (بیوی) کے بیٹے کو پکارا)۔

قولہ تعالیٰ ” اَعْصِرُ خَمْرًا “ کے بارے میں ضحّاک سے روایت ہے کہ ” خَمر “ اہلِ عمّان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں۔ یعنی اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ” میں انگور کو نچوڑتا ہوں “

ابن عبّاس رضؓ سے قولہ تعالیٰ ” اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا “ کے معنوں میں وارد ہے کہ انھوں نے کہا ” بَعل “ سے ” رب “ مُراد ہے اور یہ اہلِ یمن کی بول چال ہے “

قتادہ رحؒ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا ” بَعل “ بمعنی ” رَبّ “ ازدشنوءہ[1] کی زبان میں ہے۔

ابوبکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ ” اَلْوَزَر “ ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں “

اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت ہے کہ اہلِ یمن کی زبان میں ” مَرجان “ چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں۔

کتاب الرد علیٰ من خالف مصحف عثمان میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ ” قبیلۂ حِمیَر کی بول چال میں ” الصُّوَاعُ “ چینی کی چھوٹی (چاء یا قہوہ پینے کی پیالی) کو کہا جاتا ہے “

اسی کتاب میں قولہ تعالیٰ ” اَفَلَمْ يَايْـَٔسِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا “ کی بابت ابو صالح سے روایت ہے کہ ” اَفَلَمْ يَايْـَٔسْ “ بمعنی ” اَلَمْ يَعْلَمُوْٓا “ (نہیں معلوم کیا، نہیں جانا) کے آیا ہے۔ یہ محاورہ قبیلۂ ہوازن کی زبان کا ہے۔

---

[1] یہ یمن کا ایک قبیلہ ہے ۱۲ (مصحح)

فرّاء نے کلبی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلۂ نخع کی لغت میں اِس معنی کے لئے آیا ہے۔"

نافع بن الازرق کے گزشتہ سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ ابن عباسؓ نے مندرجہ ذیل الفاظ کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف اِس طرح کی ہے :-

(۱) "یَفْتِنَکُمْ" (تم کو گمراہ کریں) ہوازن کی بول چال میں ہے۔

(۲) "بُوْرًا" (تباہ، ہلاک شدہ) اہلِ عُمان کی زبان میں ہے۔

(۳) "فَنَقَّبُوْا" (بھاگ نکلے) یمن کی زبان میں ہے۔

(۴) "لَا یَلِتْکُمْ" (تم کو ناقص نہ کرے گا، تم میں کمی نہ ڈالے گا) بنی عبس کی زبان میں ہے۔

(۵) "مُرَاغَمًا" (کشادہ، چوڑا چکلا) ہذیل کی بول چال میں ہے۔

سعید بن منصور نے اپنے سُنن میں قولہ تعالےٰ "سَیْلَ الْعَرِمِ" کے بارے میں عمرو بن شُرحبیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنی "اَلْمُسَنَّاۃُ" (خشک سالی) کے ہیں) اور یہ یمن کی زبان ہے۔

جُوَیْبِر نے اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباسؓ قولہ تعالےٰ "فِی الْکِتَابِ مَسْطُوْرًا" کے معانی "مَکْتُوْبًا" (لکھا گیا) نقل کئے ہیں اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ بتایا ہے کیونکہ حمیری قوم کے لوگ کتاب کو "اُسْطُوْر" کہتے ہیں۔

ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے اُس میں لکھا ہے کہ "قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں، ان کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے :-

کنانہ کی بولی کے الفاظ

اَلسُّفَہَاءُ۔ (جاہل لوگ)۔

خَاسِئِیْنَ۔ (ذلیل، سرنگوں)۔

شَطْرَہٗ۔ (اس کی جانب)۔

لَا خَلَاقَ۔ (بہرہ نہیں ملا)۔

وَجَعَلَکُمْ مُلُوْکًا۔ (تم کو آزاد بنایا)۔

قَبِیْلًا (ظاہر، علانیہ)۔

مُعْجِزِیْنَ۔ (یعنی سابقین، آگے بڑھ جانے والے)

یَعْزُبُ یعنی یَغِیْبُ۔ (پوشیدہ رہتا ہے)۔

تَرْکَنُوْا۔ (تمیلوا یعنی مائل ہو جاؤ، جھکو)۔

فَجْوَۃٍ یعنی نَاحِیَۃٍ۔ (ایک کنارہ، ایک گوشہ)۔

مَوْئِلًا یعنی مَلْجَأً (پناہ لینے کی جگہ)۔

مُبْلِسُوْنَ یعنی اٰیِسُوْنَ (ناامید ہونے والے)۔

دُحُوْرًا یعنی طَرْدًا۔ (دھتکار دیئے جانے کے طور پر)۔

اَلْخَرّٰاصُوْنَ۔ (سخت جھوٹے لوگ)۔
اَسْفَارًا۔ (کتابیں)۔
اُقِّتَتْ۔ (جمع کی گئی)۔
کَنُوْدٌ۔ (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا)۔

ہذیل کی بول چال کے الفاظ

اَلرِّجْز (عذاب)۔
شَرَوْا۔ (خرید و فروخت کی)۔
عَزَمُوا الطَّلَاقَ یعنی حَقَّقُوا الطَّلَاقَ۔ (طلاق ثابت کردی، طلاق دیدی)
صَلْدًا۔ (پاک صاف اور بے میل، ستھرا)۔
اٰنَاءَ اللَّیْلِ۔ (رات کی ساعتیں)۔
فَوْرِهِمْ یعنی وَجْهِهِمْ۔ (اس وقت، اپنے قصد سے، سامنے)۔
مِدْرَارًا۔ (لگاتار، پے در پے)۔
فُرْقَانًا یعنی مَخْرَجًا۔ (نکلنے کی جگہ)۔
حَرِّضْ۔ (برانگیختہ کر)۔
عَیْلَةً یعنی فَاقَةً۔ (سب کو مرنا)۔
وَلِیْجَةً یعنی بِطَانَةً۔ (راز دار، ہمراز)۔
اِنْفِرُوْا۔ (جنگ کے لئے جاؤ)۔
اَلسَّآئِحُوْنَ۔ (روزے رکھنے والے)۔
اَلْعَنَتَ بمعنی اِثْم۔ (گناہ)۔
بِبَدَنِكَ یعنی بِدِرْعِكَ۔ (تیری زرہ کے ساتھ)[1]
غُمَّةً۔ (شبہ)۔
دُلُوْكِ الشَّمْسِ۔ (زوالِ آفتاب)۔
شَاكِلَتِهٖ یعنی نَاحِیَتِهٖ (یعنی اس کا کنارہ، گوشہ)
رَجْمًا۔ (گمان سے)۔
مُلْتَحَدًا۔ (مل جاؤ)۔
یَرْجُوْا۔ (خوف کرتا ہے)۔
هَضْمًا۔ (از روئے نقص کمی)۔
هَامِدَةً۔ (غبار آلود)
وَاقْصِدْ فِیْ مَشْیِكَ۔ (تیزی سے چل)۔
اَلْاَجْدَاثِ۔ (قبریں)۔
ثَاقِبٌ۔ (چمکدار)۔
بَالَهُمْ۔ (اُن کا حال)
یَهْجَعُوْنَ۔ (سوتے ہیں، لیٹتے ہیں)۔
ذَنُوْبًا۔ (عذاب)۔
دُسُرٍ۔ (کیلیں، لوہے کی میخیں)۔
تَفٰوُتٍ۔ (عیب)۔
اَرْجَآئِهَا۔ (اس کے اطراف اور گوشے)۔
اَطْوَارًا۔ (رنگ برنگ)۔
بَرْدًا۔ (نیند)۔
وَاجِفَةٌ یعنی خَآئِفَةٌ۔ (ڈری ہوئی)۔
مَسْغَبَةٍ۔ (گرسنگی)۔
اَلْمُبَذِّرِ۔ (فضول خرچ)۔

---

[1] مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے ہوئے تھا اور غرق ہونے کے بعد اس کی لاش مع اُس زرہ کے جو اس کے جسم پر تھی دریا کے کنارے پر جا پڑی تھی۔ ۱۲ (مترجم)

لغتِ حمیر کے الفاظ

تَفَشَلَا۔ (دونوں بزدل بنے)۔
عُثِرَ۔ (مطلع ہوا)۔
سَفَاهَةٌ۔ (جنون)
زَيَّلْنَا۔ (ہم نے تمیز دی، فرق بتایا)۔
مَرْجُوًّا۔ (حقیر، کم رُو)۔
السِّقَايَةُ۔ (لوٹا، پانی پینے کا برتن)۔
مَسْنُونٍ۔ (بدبودار، جس میں سڑ جانے کی بُو آنے لگی ہو)۔
إِمَامٍ۔ (کتاب)۔
يُنْغِضُونَ۔ (تحریک کرتے، جنبش دیتے ہیں)۔
حَنَانًا۔ (ٹھنڈک)۔
مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا۔ (کمزوری، لاغری)۔
مَآرِبُ۔ (حاجتیں)۔
خَرْجًا یعنی جُعْلًا۔ (محصول، لگان، چندہ)۔
غَرَامًا۔ (بلاء مصیبت)۔
الْقِمَاحُ۔ (گھر)
أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ۔ (بدترین آواز)۔
يَتِرَكُمْ۔ (تم کو ناقص کردے، کمی کردے)
مَدِينِينَ۔ (محاسبہ کئے جانے والے)۔
رَابِيَةً۔ (سخت)
وَبِيلًا۔ (شدید)۔
بَحْتَابِهَا۔ (یعنی مسلّط۔ صاحبِ حکومت)۔
مَرَحٌ۔ (زنا)۔

الْقِطْهَا۔ (ہمارا)۔
مَحْشُورَةً۔ (جمع کی گئی)۔
مَعْكُوفٌ۔ (محبوس، گرفتار)۔

لغتِ جرہم کے الفاظ

فَبَاءُوا۔ مستوجب ہوئے)۔
شِقَاقٍ۔ (گمراہی)۔
خَيْرًا۔ (مال)۔
كَدَأْبِ۔ (یعنی اشباہ، ملتے جلتے ہوئے)۔
تَعُولُوا بمعنی تَمِيلُوا (حق سے تجاوز کرو)۔
يَغْنَوْا۔ (تمتع پایا، پھل پایا)۔
شَرِّدْ۔ (برباد کیا)۔
أَرَاذِلُنَا۔ (ہمارے یہاں کے کمینے)۔
عَصِيبٌ۔ (شدید)۔
لَفِيفًا۔ (سب کے سب، اکٹھا ہوکر)
مَحْسُورًا۔ (منقطع، الگ تھلگ)۔
حَدَبٍ۔ (جانب)۔
الْخِلَالِ۔ (ابر)۔
الْوَدْقَ۔ (بارش)۔
شِرْذِمَةٌ۔ (ٹکڑی، گروہ)۔
رِيعٍ۔ (طریق)۔
يَنْسِلُونَ۔ (نکلتے ہیں)
شَوْبًا بمعنی مَزْجًا۔ (مرکّب، باہم آمیز کیا ہوا)
الْحُبُكِ۔ (راستے)۔
سُورٌ۔ (دیوار)۔

اَزدشنوءۃ کی زبان کے الفاظ

لَاشِیَۃَ یعنی اَلوَضَحَ (سفیدی نہیں یا دودھ نہیں)۔
اَلعَضل۔ (حبس، گرفتاری)۔
اُمَّۃٌ۔ (سنین، صدی، سال)۔
اَلرَّسِّ۔ (کنواں)۔
کَاظِمِیْنَ۔ (تکلیف میں مبتلا، رنجیدہ لوگ)
غِسْلِیْنَ۔ (سخت اور حددرجہ کا گرم اُبلتا ہوا پانی
لَوَّاحَۃٌ۔ (نہایت سوختہ کر دینے والی)۔
رَفَثَ۔ (جماع)۔
مُقِیْتًا۔ (صاحبِ قدرت، جو کچھ چاہے وہ کرنے والا)۔
بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ۔ (جھوٹ بات کے ساتھ)
اَلوَصِیْدِ۔ (گھر کے سامنے کا یا اس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین)۔
حُقُبًا۔ (ایک زمانہ تک)۔
اَلخُرْطُوْمِ۔ (سونڈ، ناک)۔

خثعم کی زبان کے الفاظ

تُسِیْمُوْنَ۔ (تم چراتے ہو یعنی اپنے چارپایوں کو)
مَرِیْجٍ۔ (یعنی منتشر، پراگندہ)۔
صَغَتْ یعنی مَالَتْ (جھکی)
هَلُوْعًا۔ (گھبرا اُٹھنے والا)۔
شَطَطًا۔ (جھوٹ)۔

قیسِ غیلان کی لغت کے الفاظ

نِحْلَۃً یعنی فَرِیْضَۃً۔ (ضروری باتیں، واجب الادا)۔
حَرَجٌ۔ (تنگی)۔
تَحَاسَّوْنَ (ضائع کرنے والے ہیں)۔
تُفَنِّدُوْنَ۔ (ہنسی اُڑاتے ہیں)۔
صَیَاصِیْهِمْ۔ (اُن کے قلعے، پناہ لینے کی جگہیں)۔
تُحْبَرُوْنَ۔ (آرام پاتے ہیں)۔
رَجِیْم۔ (ملعون)۔
یَلِتْکُمْ۔ (تم کو ناقص بناتا ہے، کمی کرتا ہے)۔

بنو سعد کی لغت کے الفاظ

عَشِیْرَۃٌ یعنی حَفَدَۃٌ اَخْتَانٌ۔ (نواسے)۔
کَلٌّ یعنی عِیَالٌ۔ (بوجھ، جس کی پرورش وپرداخت کا بار اُٹھانا پڑے)۔

کندہ کی لغت کے الفاظ

فِجَاجًا۔ (راستے)۔
بُسَّتْ۔ (پارہ پارہ ہو جائے پھٹ کر)۔
لَاتَبْتَئِسْ۔ (رنج نہ کر، غم نہ کھا)۔

عذرہ کی لغت کا لفظ

اِخْسَئُوْا۔ (ذلیل ہو، ذلت اُٹھاؤ)۔

حضرموت کی لغت کے الفاظ

يَا بَيُّوْنَ۔ (مرد)۔
دَمَّرْنَا۔ (ہم نے ہلاک کر دیا)۔
لُغُوْبٌ۔ (تکان)۔
مِنْسَأَتَهٗ۔ (اُس کی لاٹھی)۔

غسّان کی لغت کے الفاظ

طَفِقَا۔ (اُن دونوں نے ارادہ کیا، کرنے لگے)
بَئِيْسٍ۔ (شدید)۔
سِيْءَ بِهِمْ۔ (اُن کو بُرا سمجھا، ان کو ناپسند کیا)۔

مزینہ کی لغت کا لفظ

لَا تَغْلُوْا۔ (زیادہ نہ کرو، اضافہ نہ کرو)

لخم کی لغت کے الفاظ

إِمْلَاقٍ۔ (بھوک)۔
وَلَتَعْلُنَّ۔ (اُن پر ضرور قہر (زبردستی) کرو)۔

جُذام کی لغت کا لفظ

فَجَاسُوْا خِلَالَ الدِّيَارِ۔ (گلی کوچوں کو چھان ڈالا، ہر جگہ پھیل گئے)۔

بنو حنیفہ کی لغت کے الفاظ

اَلْعُقُوْدُ۔ (معاہدے)۔
اَلْجَنَاحُ۔ (بازو)۔
اَلرَّهْبُ۔ (ڈر)۔

یمامہ کی لغت کا لفظ

حَصِرَتْ۔ (تنگ ہوئے)۔

سبا کی لغت کے الفاظ

تَمِيْلُوْا مَيْلًا عَظِيْمًا۔ (تم نے کھلی کھلی غلطی کی)۔
تَبَّرْنَا۔ (ہم نے ہلاک کیا)۔

سلیم کی لغت کا لفظ

نَكَصَ۔ (رجوع کیا)۔

عمارہ کی لغت کا لفظ

اَلصَّاعِقَةُ۔ (موت)۔

طے کی لغت کے الفاظ

يَنْعِقُ۔ (شور کرتا ہے)۔
رَغَدًا۔ (سرسبز و سیر حاصل)۔
سَفِهَ نَفْسَهٗ۔ (اُس نے اپنے نفس کو خسارہ میں ڈالا)۔
يٰسٓ۔ (اے انسان!)۔

خزاعہ کی لغت کے الفاظ

اَفِيْضُوْا۔ (چل پڑو، چل نکلو)۔
اَلْإِفْضَاءُ۔ (جماع)۔

عُمانؔ کی لغت کے الفاظ

خَبَالًا۔ (گمراہی سے)۔
نَفَقًا۔ (سُرنگ)۔
حَبِبْتُ اَحبَابَ۔ (جبر کا ارادہ کیا)۔

تمیم کی لغت کے الفاظ

اَمَدٌ۔ (بھول چوک)۔
بَغْيًا۔ (حسد کی وجہ سے)۔

اَنمار کی لغت کے الفاظ

طَآئِرُہٗ۔ (اس کا اعمال نامہ)
اَغْطَشَ۔ (تاریک ہوئی یعنی رات)۔

اشعریین کی لغت کے الفاظ

لَاَحْتَنِكَنَّ۔ (ضرور جڑ سے کھود پھینکوں گا)۔
فَاتَهَاةً۔ (ایک بار)۔
اِشْمَأَزَّتْ۔ (اس کی طرف سے ہٹ گئی اور بھڑک کر بھاگی، بدک گئی)۔

اَوس کی لغت کا لفظ

لِيْنَةَ۔ (کھجور کا درخت)

خزرج کی لغت کا لفظ

يُنْغِضُوْنَ۔ (چلے جاتے ہیں)

مَدیَن کی لغت کا لفظ

فَافْرُقْ (بمعنی، فیصلہ کردے، چکا دے)۔

ابو القاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ یہاں تک ملخّص طور پر ذکر ہوچکا ہے۔
ابوبکر الواسطی نے اپنی کتاب "الارشاد فی القراٰت العشر" میں لکھا ہے کہ "قرآن میں پچاس قبیلوں کی زبان کے الفاظ موجود ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:۔
قریش، کنانہ، ہذیل، خثعم، خزرج، اشعر، نمیر، قیسِ عیلان، جرہم، یمن، ازدِ شنوءہ، کندہ، تمیم، حمیر، مدین، لخم، سعد العشیرہ، حضرموت، سدوس، العمالقہ، انمار، غسان، مذحج، خزاعہ، غطفان، سبا، عمان، بنو حنیفہ، تغلب، طی، عامر بن صعصعہ، اوس، مزینہ، ثقیف، جذام، بلی، عذرہ، ہوازن، النمر اور الیمامہ۔ یہ سب لغتیں ملکِ عرب کی ہیں، ان کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہلِ فارس، اہلِ روم، نبطی، اہلِ حبش، بربری، سریانی، عبرانی اور قبطی زبانوں کے الفاظ بھی موجود ہیں"

اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے ان زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں، جن میں سے بیشتر حصّہ اوپر ابوالقاسم کی دی ہوئی مثالوں میں بیان ہوچکا ہے۔ مگر ابوبکر نے ان میں جوکچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے:۔

اَلرِّجۡزُ بمعنی عذاب۔ یہ قبیلۂ بلی کی بول چال میں ہے۔

طَآئِفٌ مِّنَ الشَّیۡطَانِ یعنی شیطان کا بھڑکانا۔ ثقیف کی لغت میں ہے۔

اَلۡاَحۡقَافُ بمعنی ریگزار۔ ثعلب کی بول چال میں ہے۔

ابن الجوزی نے کتاب "فنون الافنان" میں بیان کیا ہے کہ "قرآن میں ہمدان کی لغت سے اَلرَّیۡحَانُ بمعنی رزق، اَلۡعَیۡنَاءُ بمعنی سفید اور عَبۡقَرِیٌّ چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے۔ بنو نصر بن معاویہ کی لغت سے اَلۡخَتَّارُ غدار اور فریبی کے معنیٰ میں آیا ہے عامر بن صعصعہ کی زبان سے اَلۡحَفَدَۃُ خدم وحشم کے معنیٰ میں آیا ہے۔ ثقیف کی لغت سے عَوۡل میل کرنے اور جھکنے کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔ عکّ کی لغت سے فُوۡم لہسن سنگ اور نرسنگھا کے معنوں میں وارد ہوا ہے۔"

ابن عبدالبر نے "کتاب التمہید" میں لکھا ہے کہ "جس شخص نے یہ کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں ہوا ہے اس کے قول کے معنیٰ میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرأتوں میں زبانِ قریش کے علاوہ اور زبانوں کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں، مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے"

شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے قرآن کو سوائے اُس کے تھوڑے حصّہ کے باقی سب باشندگان حجاز کی زبان میں نازل فرمایا ہے۔ ہاں اس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں، جیسے "مَنۡ یُّشَآقِّ اللّٰہَ" اور "مَنۡ یَّرۡتَدَّ مِنۡکُمۡ عَنۡ دِیۡنِہٖ" کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے، لیکن حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کرکے پڑھنا رائج ہے لہٰذا وہ بہت سے مقامات پر آیا ہے:

مثلاً "وَلۡیُمۡلِلۡ۔ یُحۡبِبۡکُمُ اللّٰہُ۔ یُمۡدِدۡکُمۡ۔ وَاشۡدُدۡ بِہٖۤ اَزۡرِیۡ اور وَمَنۡ یَّحۡلِلۡ عَلَیۡہِ غَضَبِیۡ"

شیخ جمال الدین کہتے ہیں کہ "تمام قاریوں کا "اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ" میں "عین" کو نصب دینے پر اتفاق ہے اور اِس کی وجہ یہی ہے کہ اہلِ حجاز کی زبان میں مُستثنیٰ منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے اور اسی طرح قاریوں کا "مَا هٰذَا بَشَرًا" کے نصب دینے پر بھی اجماع ہے۔ کیونکہ اہلِ حجاز کی لغت میں حرف "مَا" کو حروفِ عاملہ میں سے قرار دیا جاتا ہے۔"

زمخشری نے قولہ تعالےٰ "قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ" کے بارے میں کہا ہے کہ "یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے۔"

فائدہ

واسطی کا بیان ہے کہ "قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سوا اور کوئی غریب لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل، لوچدار اور واضح ہے اور باقی اہلِ عرب کی بول چال نامانوس اور غریب (دشواری سے سمجھ میں اور تلفّظ میں آنے والی) ہے۔ غرض کہ قرآن میں یہی تین کلمے غریب ہیں:

(۱) فَسَيُنْغِضُونَ۔ اس کے معنیٰ سر ہلانے کے ہیں۔
(۲) مُقِيتًا۔ اِس کے معنیٰ صاحبِ قدرت کے ہیں۔
(۳) فَشَرِّدْ بِهِمْ یعنی ان کو سُناؤ +

اڑتیسویں نوع[۳۸]

قرآن مجید میں غیر عربی الفاظ کا استعمال

میں نے اِس موضوع پر ایک مستقل جُداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام " المہذب فیما وقع فی القرآن من المُعرّب " ہے۔ چنانچہ یہاں میں اسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اُس کے فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں:

قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ زیادہ تر ائمہ جن میں امام شافعیؒ ابن جریرؒ، ابوعبیدہ، قاضی ابوبکر اور ابن فارس بھی ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ قرآن میں عربی زبان کے سوا کسی زبان کا کوئی لفظ استعمال نہیں ہوا ہے اور اس کی دلیل میں ارشادِ باری " قُرآناً عَرَبِیّاً " اور " وَلَوْ جَعَلْنَاہُ قُرْآناً أَعْجَمِیّاً لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آیَاتُہُ أَأَعْجَمِیٌّ وَعَرَبِیٌّ " کو پیش کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اس شخص کو بہت سخت سُست کہا ہے جو قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ کے استعمال کا قائل ہو۔

ابوعبیدہ کہتے ہیں کہ اِس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح زبان میں نازل کیا گیا ہے اس لئے جو شخص یہ کہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں، وہ بلاشبہ بڑی بات (سخت اور بُری بات) کہتا ہے، اور جو شخص "کِذّاباً" کو نبطی زبان کا کلمہ بتاتا ہے وہ بھی سخت بُری بات مُنہ سے نکالتا ہے۔

ابن فارس کا قول ہے کہ " اگر قرآن میں عربی زبان سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی شک کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع مِل جاتا کہ اہلِ عرب قرآن کے مثل کلام پیش کرنے سے اس لئے عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانوں کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اہلِ عرب کو معلوم ہی نہ تھے"۔

ابن جریر کا قول ہے کہ ابن عباسؓ اور دیگر ائمہ سلف نے الفاظِ قرآن کی تفسیر

کرتے وقت بعض الفاظ کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ فارسی، حبشی، نبطی یا اسی طرح کی اور (غیر عربی) زبانوں کے الفاظ ہیں، تو اس کی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ان الفاظ میں اتفاق سے زبانوں کا توارد ہوگیا، یعنی ایک ہی معنی کے واسطے اہلِ عرب، اہلِ فارس اور اہلِ حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ تکلّم کیا۔"

کسی اور مفسّر کا قول ہے کہ وہ نہیں بلکہ وہ الفاظ تو اُن خالص اہلِ عرب کی بول چال میں داخل اور اسی زبان کے تھے جس میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے لیکن چونکہ اہلِ عرب اپنے سفروں میں غیر قوموں میں سے ملتے جُلتے تھے لہٰذا ان کی زبان کے بعض الفاظ اہلِ عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے۔ پھر اُن الفاظ میں چند کلمات میں چند حروف کی کمی کے بعد متغیّر ہوکر اہلِ عرب کے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال ہوگئے ہیں اور اس طرح وہ مُعرّب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائم مقام ہوگئے اور اُن میں بھی بیان کی صفت جو عربی زبان کا خاصّہ تھی) پیدا ہوگئی۔ پس اسی حدّ (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول اُن کلمات کے ساتھ ہوا۔"

دیگر علماء کا قول ہے کہ یہ تمام الفاظ بغیر کسی آمیزش کے عربی زبان کے الفاظ ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بہت وسیع زبان ہے اور اس کے متعلق جلیل القدر علماء اور زباندانوں کو بھی اُس کے بعض الفاظ کا علم نہ ہونا بعید از قیاس نہیں۔ چنانچہ ابن عبّاس پر "فَاطِرٌ" اور "فَاتِحٌ" کے معنی واضح نہ تھے۔

امام شافعی رح اپنے "رسالہ" میں فرماتے ہیں کہ "زبان کا احاطہ نبی کے سوا اور کسی شخص سے نہیں ہوسکتا۔"

ابوالمعالی عزیزی بن عبد الملک کا بیان ہے کہ "اِن الفاظ کے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے زیادہ وسیع اور الفاظ کا خزانہ رکھنے میں بے مثل ہے، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ اہلِ عرب اِن الفاظ کے وضع کرلے میں دیگر اقوام سے سبقت لے گئے ہوں۔"

بیشتر دیگر علماء کا میلان اس طرف ہے کہ قرآن شریف میں معرّب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں، اور انھوں نے قولہ تعالےٰ "قُرْآنًا عَرَبِيًّا" کے استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ تمام قرآن تو عربی الفاظ سے بھرا ہوا ہے لہٰذا اُس میں معدودے چند غیر عربی الفاظ کا آجانا اُسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں کرسکتا۔ ایک فارسی قصیدہ جس میں دو ایک عربی لفظ بھی آگئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور اُن چند لفظوں کی وجہ سے اُس کو عربی قصیدہ

نہیں کہا جائے گا۔ اور قولہ تعالےٰ "ءَاَعْجَمِیٌّ وَّعَرَبِیٌّ" کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ یہاں (سیاقِ کلام) طرزِ گفتگو سے یہ معنی بنتے ہیں کہ "آیا کلام تو عجمی ہو اور اُس کا مخاطب عربی ہو؟"

قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے پر ان لوگوں نے علمائے نحو کے اِس اتفاقِ رائے سے استدلال کیا ہے کہ وہ "ابراہیم" کے لفظ کو اس کے عَلَم اور عُجمہ ہونے کی وجہ سے غیر منصرف قرار دیتے ہیں، مگر ان کا یہ استدلال اس طرح پر رَدّ ہو جاتا ہے کہ اَعلام (خاص لوگوں یا مقاموں کے نام) اختلاف کا محل نہیں ہو سکتے۔ اور غیر اَعلام میں کلام کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ جب اعلام کے وقوع میں اتفاق کر لیا گیا تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا امر مانع ہو سکتا ہے؟۔

میں نے غیر عربی الفاظ کے کلامِ الٰہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے جس کو ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابو میسرہؒ جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں"۔ میں اِسی قول کو پسند کرتا ہوں۔ پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیرؒ اور وہب بن منبہ سے بھی روایت کیا ہے۔

اِن تمام اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں ان الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اس کا علومِ اوّلین و آخرین پر حاوی اور ہر شئے کی پیشین گوئی اور خبر دہی کا جامع ہونا ہے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ اُس میں اقسامِ لغات اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا اور اِس طرح پر قرآن کا ہر شئے پر محیط ہونا بدرجۂ کمال ثابت ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی اعتبار سے قرآن میں تمام دُنیا کی زبانوں کے شیریں ترین نہایت ہلکے پھلکے اور عَرَب کے کلام میں بہ کثرت استعمال ہونے والے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

میں نے ابن النّقیب کی تصریح کو بھی اپنے اسی مذکورۂ بالا قول کا مؤیّد پایا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ "دیگر آسمانی کتابوں پر قرآن کو ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں ان کی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کا اس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا۔ مگر قرآن تمام قبائلِ عرب کی زبان پر حاوی ہونے کے علاوہ، اُس میں بہت سے الفاظ رومی، فارسی اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی پائے جاتے ہیں" اھ

نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام اقوامِ عالَم کی طرف حق کی دعوت دینے کے لئے بھیجے گئے تھے۔ اور اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا

بِلِسَانِ قَوْمِهٖ[1]" لہٰذا ضروری تھا کہ نبیِ مبعوث کو جو کتاب دی جائے اُس میں ہر قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں اور اس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ ان الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بجنسہ ایک ہی رہی ہو"

علامہ الجوینی نے قرآن میں معرّب الفاظ کے وارد ہونے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "اگر کوئی کہے کہ "اِسْتَبْرَقٍ[2]" عربی زبان کا لفظ نہیں ہے اور غیر عربی لفظ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے کم رتبہ ہوتا ہے" تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ اگر تمام دُنیا کے فصحا اور اہلِ زبان متفق ہو کر چاہیں کہ اِس لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح و بلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اِس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں گے۔ اور اِس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں کو طاعت اور فرماں برداری پر آمادہ کرتے وقت اگر ان کو دل خوش کُن وعدوں سے توقع نہ بندھائے اور سخت ترین عذاب کی دھمکیاں نہ دے تو پھر اللہ تعالےٰ کا یہ جوش پیدا کرنا حکمت کی بنا پر نہ ہو گا۔ لہٰذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لانا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہئے کہ وہ کونسے وعدے ہیں جن کو عقلمند پسند کرتے ہیں ان کی آرزوؤں میں امر و نہی کی تکلیفیں برداشت کرتے ہیں؟ یہ وعدے بھی کئی باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اچھے مکانات، لطیف غذائیں، خوشگوار مشروبات، اعلیٰ درجہ کی پوشاک اور بیش بہا کپڑے اور بہتر حسین اور عصمت مآب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری چیزیں ہیں جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں، اِس لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانوں کا ذکر کرنا اور اُن کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا ایک خوش مذاق انسان کے خیال میں ایک لازمی امر ہے اگر وہ اِس وعدہ کو ترک کر دے تو جس شخص کو عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اُس کے صلہ میں اس سے لطیف غذائیں اور خوش گوار مشروبات عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے۔ وہ کہہ سکے گا کہ کھانے پینے کا مزا وہاں مل سکتا ہے جہاں خوشنما عمارت ہو، پُر فضا باغ ہو، اس میں ایک مکان ہو اور وہاں رُوح پرور ہوائیں چل رہی ہوں، ورنہ کسی قید خانہ یا ہُو کے مقام میں نعمتِ الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔ اِسی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے جنّت کا ذکر فرمایا اور وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا تو یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے کسی اعلیٰ درجہ کی چیز کا ذکر

---

[1] ہم نے کسی رسول کو نہیں بھیجا مگر صرف اسی کی قوم کی زبان کے ساتھ۔ ۱۲

[2] موٹی اطلس، کمخواب، زربفت۔ ۱۲

کیا جائے۔ لہٰذا اُس نے دنیا کے بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑے حریر (ریشمی کپڑا) کا ذکر کیا۔ کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بنا نہیں جاتا۔ مزید برآں حریر کے سوا دوسری قسم کے کپڑوں میں دبازت اور وزن کوئی تعریف کی بات نہیں سمجھی جاتی، بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زیادہ ہوتی ہے، مگر حریر (ریشم) میں جس قدر دبازت اور موٹائی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ لہٰذا فصیح اللّسان آدمی کا فرض ہے کہ وہ دبیز اور وزنی ریشمی کپڑے کا ذکر ے تاکہ لوگوں کو شوق دلانے اور امرِ حق کی طرف بُلانے میں کوئی کوتاہی واقع نہ ہو پھر یہ بات بھی ہے کہ اس واجب الذکر شئے کا بیان یا تو اسی ایک لفظ کے ذریعہ سے ہوگا جو اس کے لئے صریحًا موضوع ہے یا کنایۃً دوسرے لفظوں میں اُس کو بیان کیا جائے گا۔ لیکن اِس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعہ سے اس کا ذکر کرنا بہتر ہے۔ کیونکہ اس میں اختصارِ کلام کے علاوہ افہام و تفہیم کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، اور یہ لفظ "اِسْتَبْرَقٌ" تھا۔ چنانچہ اگر کوئی فصیح اللّسان اس لفظ کو ترک کر کے اُس کی جگہ کوئی اور لفظ لانے کی آرزو کرے تو وہ کبھی اِس ارادہ میں کامیاب نہیں ہو سکتا کیونکہ اِس کی صحیح ترجمانی کرنے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ۔ اور کسی اہلِ زبان کو "اِسْتَبْرَق" کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا کوئی ایک لفظ مل ہی نہیں سکتا، اِس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہلِ عرب نے فارس والوں سے سیکھا ہے، خود ان کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دبیز اور پارچہ (اطلس) کے لئے کوئی نام وضع کیا گیا تھا۔ ہاں انھوں نے اہلِ عجم کی زبان سے اس کپڑے کا جو نام سُنا اُسی کے تلفظ کو اپنی زبان کے ڈھنگ پر لا کر اسے استعمال کیا، اور اہلِ عرب کمیاب اور نادر الوجود کپڑے کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے نیاز ہو گئے۔ لیکن اگر اس معنیٰ کو ایک سے زائد دو یا کئی لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اِس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے کیونکہ جس معنیٰ کو ایک ہی لفظ کے ذریعہ ادا کرنا ممکن ہو اُس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بیکار کی طوالت ہے اور یہ امر بلاغت کے اُصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ کہ مذکورۂ بالا دلائل اور بیانات سے ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے ایسے موقع و محل پر لفظ "اِسْتَبْرَق" کا بولنا ضروری ہے اور اُس کو اس کا قائم مقام اور مترادف کوئی دوسرا لفظ نہیں مل سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا اُس کا نظیر لفظ ہی نہ مل سکے۔"

ابو عبید قاسم بن سلام غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول ذکر کرنے

اور علمائے عربیّت کی ممالغت کو بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ " میرے نزدیک وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی پوری پوری تصدیق ہوتی ہے، اور وہ مذہب (رائے) یہ ہے:۔ اِس میں شک نہیں کہ علماء کے بیان کے مطابق اِن الفاظ کی اصل عجمی زبانیں ہیں۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ جب اِن کلمات کے استعمال کی ضرورت اہلِ عرب کو بھی پڑی تو انھوں نے اِن کلمات کو معرّب بناکر اپنی زبانوں سے اَدا کرنے کے قابل بنالیا پھر عجمی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت بھی بَدَل دی اور انھیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ کرلیا۔ اور اِس طرح یہ کلمات عربی زبان (میں داخل ہوکر اس) کے جُزو بَن گئے۔ چنانچہ جب قرآن کا نزول ہوا تو اس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں اَیسے رِل مِل گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہٰذا اِس لحاظ سے جو لوگ اُن کو عربی زبان میں شامل بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ ان کلمات کو عجمی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں۔"

اَلجوالیقی، ابن الجوزی اور دیگر بیشتر علماء کا بھی اِسی قول کی طرف میلان ہے۔

ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بہ ترتیبِ حروفِ تہجّی درج کرتے ہیں جو غیر عربی زبانوں سے ہیں، اور قرآن میں آئے ہیں:۔

لفظ	تفصیل	لفظ	تفصیل
اَبَارِیْق (لوٹے، چھاگل)	ثعالبی نے اپنی کتاب " فقہ اللغۃ " میں اِس کو فارسی زبان کا لفظ بتایا ہے۔ جوالیقی کا بیان ہے کہ، " ابریق " فارسی لفظ ہے اور اُس کے معنٰی ہیں پانی کا راستہ یا ٹھیر ٹھیر کر پانی گرانا (آب ریز)	اِبْلَعِیْ (تو نگل جا)	اَمر کو شَیذلہ نے بیان کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے وہب بن منبہ کے واسطے سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالےٰ " اِبْلَعِیْ مَاءَكِ " حبش کی زبان کا لفظ ہے اور اِس کے معنٰی ہیں: " نگل جا " ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اُن کے باپ محمد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " ہندوستان کی زبان میں اِس کے معنٰی ہیں " پی جا "
اَبٌّ (گھاس، چارہ)	بعض علماء کا بیان ہے کہ اہلِ مغرب کی بول چال میں " اَبّ " گھاس کو کہتے ہیں۔ اِس		

لفظ	بیان
آخْلَدَ (جُھک گیا، مائل ہو گیا)	واسطی نے کتاب الارشاد میں بیان کیا ہے کہ " اَخْلَدَ اِلَی الْاَرْضِ " عبرانی زبان میں بمعنی "ٹیک لگائی" کے آتا ہے۔
الْاَرَائِك (تخت)	ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں بیان کیا ہے کہ "حبش کی زبان میں اِس کے معنیٰ ہیں تخت" (السرر)۔
آزَر	جو لوگ اِس کو ابراہیمؑ کے باپ یا بُت کا نام نہیں مانتے ان کے قول کے بموجب اِسے معرّب شمار کیا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ "معتمر بن سلیمان سے روایت ہے کہ اُس نے کہا۔ میں نے اپنے باپ سلیمان کو وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِیْمُ لِاَبِیْهِ آزَرُ یعنی رَفع کے ساتھ پڑھتے سُنا۔ اُس نے کہا مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ "آزر" بمعنی "اَعْوَجُ" (ٹیڑھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کہا۔" لیکن بعض علماء کا بیان ہے کہ عبرانی زبان میں اِس کے معنیٰ ہیں "اے غلطی کرنے والے"۔
اَسْبَاط (اَولاد، قبیلے)	ابو اللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ "یہ لفظ ان لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبائل کا قائم مقام ہے۔
اِسْتَبْرَق (دبیز اطلس)	ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔
اَسْفَار (کتابیں)	واسطی نے الارشاد میں بیان کیا ہے کہ "سُریانی زبان میں "اسفار" کتابوں کو کہتے ہیں۔ لیکن ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ "یہ نبطی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں۔"
اِصْرِیْ (میرا ذمّہ، عہد)	ابو القاسم نے لغات القرآن میں بیان کیا ہے کہ نبطی زبان میں اِس کے معنیٰ ہیں "میرا عہد" (قول و قرار)۔
اَکْوَاب (کوزے)	ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ "یہ نبطی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں۔" اور ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے کہ اُس نے

لفظ	تشریح
	کہا "یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اُس کے معنیٰ ہیں بے دستوں کے مٹّی کے پختہ کوزے (لوٹے، آبخورے)۔
اِلُ یا (ایل)	ابنِ جنّی نے کہا ہے کہ بعض نے ذکر کیا ہے کہ یہ نبطی زبان میں اللہ تعالےٰ کا نام ہے۔"
اَلِیْمٌ (دردناک)	ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ "زنگی (حبشی) زبان میں اس کے معنیٰ دُکھ دینے والی چیز" شیذلہ نے کہا ہے کہ اس کے یہ معنیٰ عبرانی زبان میں ہیں۔
اِنَاہٗ (اُس کا پکنا)	اہلِ مغرب کی بول چال میں اس کے معنیٰ ہیں "اُس کا پک جانا" یہ بات شیذلہ نے ذکر کی ہے۔ ابو القاسم نے اس معنیٰ میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتایا ہے اور کہا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالےٰ "حَمِیْمٍ اٰنٍ" (بے حد گرم پانی) اور قولہ تعالےٰ "عَیْنٍ اٰنِیَۃٍ" (گرمی سے کھولتا ہوا چشمہ) بھی آیا ہے۔
اَوَّاہٌ (نرم دل، آہ	ابو الشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عبّاسؓ سے روایت
کرنے والا)	کی ہے کہ انھوں نے کہا "حبش کی زبان میں اِس کے معنے ہیں یقین کرنے والا۔" ابن ابی حاتم نے مجاہد اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے اور عمرو بن شرحبیل سے روایت ہے کہ حبش کی زبان میں اس کے معنیٰ ہیں "رحم کرنے والا۔" ابو اسلمی کا قول ہے کہ عبری زبان میں "اَوّاہٌ" بمعنی دُعا کرنے کے آتا ہے۔
اَوَّابٌ (رجوع کرنے والا)	ابن ابی حاتم نے عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنیٰ مُسَبِّحٌ (تسبیح خواں) کے آتے ہیں۔ ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالےٰ اَوِّبِیْ مَعَہٗ حبش کی زبان میں سَبِّحِیْ (تسبیح خوانی کر) کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔
اَلْاُوْلٰی وَالْاٰخِرَۃ (اگلی اور پچھلی)	شیذلہ نے بیان کیا ہے کہ "قولہ تعالےٰ اَلْجَاهِلِیَّۃِ الْاُوْلٰی سے مُراد پچھلی جاہلیت ہے۔ اور قولہ تعالےٰ فِی الْمِلَّۃِ الْاٰخِرَۃِ سے پہلی ملّت (پہلا دین) مُراد ہے اور

لفظ	تشریح
	یہ معنی قبطی زبان میں ہیں کیونکہ قبطی لوگ آخرۃ کو "اُولیٰ" اور اُولیٰ کو آخرت کہتے ہیں۔ اِس قول کو زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے۔
بَطَائِنُهَا (اُن کے استر)	شیذلہ نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "بَطَآئِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ" یعنی اُس کے اوپری ابرے، یہ بھی قبطی زبان کا لفظ ہے، یہ زرکشی نے بیان کیا ہے۔
بَعِيْرٍ (اونٹ)	فریابی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ "كَيْلَ بَعِيْرٍ" کے یہ معنی روایت کئے ہیں کہ اس سے "ایک بارِ خر کا پیمانہ[1]" مراد ہے۔ مقاتل سے مروی ہے کہ "عبرانی زبان میں "بعیر" ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے باربرداری کا کام لیا جاتا ہو۔"
بِيَعٌ (گرجے، عبادت کدے)	الجوالیقی نے کتاب "المعرب" میں بیان کیا ہے کہ بِيعَة اور كَنِيسَة ان دونوں لفظوں کو بعض علماء نے فارسی سے معرّب بیان کیا ہے۔
تَنُّوْرُ	جوالیقی اور ثعالبی دونوں

لفظ	تشریح
(سطح زمین)	نے اِس کو فارسی زبان کا لفظ اور معرّب بتایا ہے۔
تَتْبِيْرًا (تباہ و برباد کرنا ہلاک کرنا)	ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "وَلِيُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِيْرًا" کے معنیٰ میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ "نبطی زبان میں تَبَّرَہٗ کے معنیٰ ہیں اُس کو ہلاک کیا۔"
تَحْتَ (نیچے)	ابو القاسم نے مفردات القرآن میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَنَادٰىهَا مِنْ تَحْتِهَا" میں تَحْتِهَا سے بَطْنِهَا مُراد ہے۔ (یعنی اُس کے پیٹ میں سے) اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔ کرمانی نے اپنی "کتاب العجائب" میں بھی کسی مؤرخ سے اسی طرح نقل کیا ہے۔
اَلْجِبْتِ (سحر، جادو)	ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "جبت" حبش کی زبان میں شیطان کا نام ہے۔ عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ، حبش کی زبان میں "جبت" بمعنی شیطا

[1] یعنی ایک بارِ شتر کی بجائے ایک بارِ خر۔ ۱۲ (مص)۔

لفظ	بیان
	آیا ہے۔ ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی حبش کی زبان ہی میں سَاحِر (جادوگر) بیان کئے ہیں۔
جَهَنَّم (دوزخ)	یہ لفظ بہ قولِ بعض عجمی ہے اور بعض کے نزدیک فارسی ہے اور بعض کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل کَهَنَّام بتائی جاتی ہے۔
حُرِّمَ (حرام کیا گیا)	ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "حبشی زبان میں وَحُرِّمَ بمعنی وُجِبَ (واجب کیا گیا) آیا ہے"۔
حَصَبُ (ایندھن)	ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ حَصَبُ جَهَنَّمَ میں حَصَب کے معنی لکڑی (ایندھن) کے آتے ہیں اور یہ حبشی (زنگی) زبان کا لفظ ہے۔
حِطَّةٌ (توبہ، مغفرت)	بعض کا قول ہے کہ اِس کے معنی ہیں "ٹھیک اور درست بات کہو" یہ معنی انہی (بنی اسرائیل) کی زبان میں ہیں۔
حَوَارِيُّوْنَ (دھوبی، مددگار)	ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ "نبطی زبان میں اِس کے معنی ہیں غسل دینے والے (مُردہ شو) کے اور اس کی اصل "ہواری" تھی"۔
حُوْب (گناہ)	نافع بن الازرق کے سوالات میں ابن عباس رضؓ نے اس کے معنی "اِثم" (گناہ) بتائے ہیں اور کہا ہے کہ یہ حبشی زبان کا لفظ ہے۔
دَرَسْتَ یا دِرَاسَةٌ (پڑھنا)	اِس کے معنی یہودیوں کی زبان میں باہم مِل کر پڑھنے کے ہیں
دُرِّيٌّ (چمکدار)	حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں چمکدار، روشن۔ اِس کو شیذلہ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے۔
دِيْنَار (ایک سکہ اشرفی)	جوالیقی وغیرہ نے اِس لفظ کو فارسی الاصل بیان کیا ہے۔
رَاعِنَا	ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ یہ رَاعِنَا یہودیوں کی زبان میں گالی ہے۔
رَبَّانِيُّوْنَ	جوالیقی کا بیان ہے کہ

لفظ	تشریح
	ابو عبیدہ نے کہا "اہلِ عرب ربّانیّین کے معنی نہیں جانتے، اِس کو صرف علماء اور فقیہہ لوگوں نے سمجھا ہے میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سُریانی زبانوں کا ہے۔ ابو القاسم نے اِس کے سُریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کا اظہار کیا ہے۔
رِبّیُّوْنَ	ابو حاتم احمد بن حمدان اللغوی نے کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ سُریانی زبان کا لفظ ہے۔
اَلرَّحْمٰنُ (بڑا مہربان)	مُبرد اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اور اس کی اصل خائے معجمہ کے ساتھ ہے۔
اَلرَّس (چاہ)	کرمانی کی کتاب العجائب میں اِس کو عجمی لفظ اور اس کے معنٰی کنواں بتائے گئے ہیں۔
اَلرَّقِیْم (لوح، کتاب)	شیذلہ نے کہا ہے "بیان کیا گیا ہے کہ یہ رُومی زبان میں لوح (تختی) کو کہتے ہیں۔" ابو القاسم کا قول ہے کہ "یہ رُومی زبان ہی میں بمعنی کتاب آتا ہے۔"

لفظ	تشریح
	الواسطی نے اسی زبان میں اس کو "دداۃ" کے معنٰی میں بھی نقل کیا ہے۔
رَمْزًا (اشارہ)	ابن الجوزی نے کتاب "فنون الافنان" میں اِس لفظ کو بھی معرّب شمار کیا ہے۔ الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں دونوں لبوں کو جُنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے۔"
رَهْوًا (ٹھہرا ہوا، ساکن)	ابو القاسم نے قولہ تعالےٰ "وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا" کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں "ساکن اور بغیر جوشش وخروش کا دریا"۔ الواسطی کا قول ہے کہ سُریانی میں اس کے معنٰی "ساکن دریا" کے ہیں۔
اَلرُّوْمُ (رُوم)	الجوالیقی کا قول ہے کہ "یہ عجمی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رُومی) کا نام ہے۔"
زَنْجَبِیْلُ (سونٹھ)	جوالیقی اور ثعالبی دونوں نے اِس کو فارسی زبان کا لفظ بتایا ہے۔
اَلسِّجِلِّ	ابن مردویہ نے ابو الجوزاء

لفظ	تشریح
	کے طریق پر ابنِ عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "اَلسِّجِلِّ" حبش کی زبان میں مَرد کے معنیٰ میں آتا ہے۔ ابنِ جنّی نے کتابُ المحتسب میں ذکر کیا ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنیٰ "کتاب" کے ہیں۔" بہت سے علماء اس کو فارسی لفظ اور معرّب بتاتے ہیں۔
سِجِّیل (کنکر)	فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "سجّیل فارسی کا مُرکّب لفظ ہے اِس کا اگلا حصہ بمعنی بمعنی پتّھر (سنگ) اور پچھلا حصّہ بمعنی مٹّی (گِل) ہے (سنگِ گِل کنکر)"
سِجِّینٌ (گنہگاروں کا اعمالنامہ)	ابو حاتم نے کتابُ الزینہ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے۔
سُرَادِقٌ (پردہ، شامیانہ، قنات)	الجوالیقی کا قول ہے کہ "یہ فارسی زبان کا معرّب لفظ ہے اِس کی اصل "سرادر" یعنی دہلیز تھی۔" ایک اور عالم کا قول ہے کہ "درست یہ ہے کہ سُرادق فارسی زبان میں "سراپردہ" یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں۔"
سَرِیًّا (چشمہ)	ابنِ ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "سَرِیًّا"
	سُریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نبطی زبان کا لفظ بتاتے ہیں۔ شیذلہ نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اِس کے معنی نہر کے ہیں۔
سَفَرَةٍ (لکھنے والے)	ابنِ ابی حاتم نے ابنِ جُریج کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "بِاَیْدِیْ سَفَرَةٍ" میں اِس لفظ کے معنی ہیں "پڑھنے والے" اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔
سَقَرُ (دوزخ)	الجوالیقی نے اِس کو عجمی لفظ بتایا ہے۔
سُجَّدًا (سجدہ ریز)	الواسطی نے قولہ تعالیٰ "وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" کے معنوں کی بابت کہا ہے کہ سُریانی زبان میں اِس کے معنیٰ ہیں "سر جھکائے ہوئے"
سَکَرًا (نشہ کی چیز)	ابنِ مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابنِ عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ یہ حبش کی زبان میں سرکہ کو کہتے ہیں۔"
سَلْسَبِیْل (ایک جنتی چشمہ)	الجوالیقی نے بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔
سَنَا	اِس کو صرف حافظ ابنِ حجر نے

لفظ	تشریح
(چمک، روشنی، کوند)	اپنی نظم میں عجمی شمار کیا ہے، اُن کے سوا کسی اور عالم کا یہ قول نہیں ہے۔
سُنْدُسٍ (باریک دیبا)	الجوالیقی نے کہا ہے کہ "سندس فارسی میں باریک ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔" لیث کا قول ہے کہ اہلِ زبان اور ادباء اور مفسّرین نے اس کے معرّب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور شیذلہ اس کو ہندی لفظ بتاتا ہے۔
سَیِّدَهَا (اس کا سردار)	قولہ تعالٰی "وَ اَلْفَیَا سَیِّدَهَا لَدَی الْبَابِ" کی تفسیر میں الواسطی نے کہا ہے کہ یہ قبطی زبان میں بہ معنی "اس کے شوہر" آیا ہے۔ ابو عمرہ کا قول ہے کہ میں عربی زبان میں اِس محاورہ کو نہیں پاتا۔
سِینِینَ (پہاڑ کا نام)	ابن ابی حاتم اور ابن جریر دونوں عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا "سینین" حبش کی زبان میں "خوبصورت" کو کہتے ہیں۔
سِینَاءَ (پہاڑ کا نام)	ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ نبطی زبان میں سیناء "خوبصورت" کے معنیٰ

لفظ	تشریح
	میں استعمال ہوتا ہے۔
شَطْرًا (ایک جانب)	ابن ابی حاتم نے قولہ تعالٰی "شَطْرَ الْمَسْجِدِ" کے معنیٰ میں رفیع سے روایت کی ہے کہ حبشی زبان میں اِس کے معنیٰ "اس کی جانب" کے ہیں۔
شَهْر (مہینہ)	الجوالیقی نے کہا ہے کہ "بعض اہلِ لغت نے اس کو سُریانی زبان کا لفظ بتایا ہے۔"
اَلصِّرَاط (راستہ)	النقاش اور ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رُومی زبان میں بمعنی راستہ آیا ہے۔ میں نے ابو حاتم کی کتاب الزینۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی ہے۔
صُرْهُنَّ (ان کو مانوس کرو)	قولہ تعالٰی "فَصُرْهُنَّ" کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنیٰ ہیں "پس ان کو شق کر ڈال" (جدا کردے) ایسی ہی کی ایک روایت ضحاک سے بھی آئی ہے۔ ابن المنذر نے وہب بن منبّہ سے روایت کی ہے کہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آئے ہوں جو کسی نے

لفظ	بیان
	اُن سے سوال کیا کہ " اس میں رُومی زبان کا بھی کوئی لفظ ہے؟" وہب نے جواب دیا۔ "ہاں، فَصُرْهُنَّ خداتعالیٰ فرماتا ہے کہ ان کو ٹکڑے ٹکڑے کرڈال (قَطِّعْهُنَّ)"
صَلَوٰاتٌ (عبادت گاہیں)	الجوالیقی نے کہا ہے کہ "یہ عبری زبان میں یہودیوں کے کنیساؤں کو کہا جاتا ہے اور اس کی اصل "صَلُوتَا" ہے۔ اسی طرح پر ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے۔
طٰہٰ (حروفِ مقطعات)	حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے قولہ تعالیٰ "طٰہٰ" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "یہ لفظ حبش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عربی میں تم "یَا مُحَمَّدُ" کہتے ہو" ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ "طٰہٰ" نبطی زبان کا لفظ ہے" عکرمہ سے روایت ہے کہ "طٰہٰ" بمعنیٰ "اے شخص!" حبشی زبان میں بولا جاتا ہے" سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ "طٰہٰ" بمعنیٰ "اے شخص!" نبطی زبان میں آتا ہے"
اَلطَّاغُوتُ (سرکش)	یہ حبشی زبان میں کاہن کو کہتے ہیں۔
طَفِقَا (اُن دونوں نے شروع کیا، وہ کرنے لگے)	بعض علماء کا بیان ہے کہ رُومی زبان میں اس کے معنیٰ ہیں "اُن دونوں نے ارادہ کیا" یہ بات شیذلہ نے بیان کی ہے۔
طُوبیٰ (خوبی، آرام، مُبارکبادی)	ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "طُوبیٰ" حبش کی زبان میں جنّت کا نام ہے۔ ابو الشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اِس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے۔
طُورٌ (پہاڑ کا نام ہے)	فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "طور" سُریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں" ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اِس لفظ کے یہ معنیٰ نبطی زبان میں ہیں۔
طُوًی (ایک مقام)	کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ "یہ لفظ معرّب ہے۔ اِس کے معنیٰ ہیں رات کے

وقت"

بعض کہتے ہیں کہ "یہ عبرانی زبان میں بمعنی مرد کے آیا ہے"

عَبَّدْتَّ (تونے غلام بنایا) — قولہ تعالیٰ "عَبَّدْتَّ بَنِيٓ إِسْرَائِيلَ" کے معنوں میں ابو القاسم نے بیان کیا کہ اس کے معنی قَتَلْتَ (تونے قتل کیا) ہیں۔ اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔

عَدْن (نام بہشت، خلد ہمیشگی) — ابن جریر نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کعب رضؓ سے قولہ تعالیٰ "جَنَّاتُ عَدْنٍ" کے معنی دریافت کیے تو کعب نے کہا "یہ سریانی زبان میں انگور کی ٹہنیوں اور انگور کے باغو کو کہتے ہیں"

جوبیر کی تفسیر میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ رومی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔

اَلْعَرِمُ (زوردار) — ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "ملک حبش میں عَرِمُ اُن بندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر ان کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا ہے اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔

غَسَّاق (پیپ) — الجوالیقی اور الواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرد بدبودار پانی کو کہتے ہیں، یہ ترکی زبان کا لفظ ہے۔

ابن جریر نے عبد اللہ بن بریدہ سے روایت کی ہے کہ "غسّاق" کے معنی ہیں بدبودار اور یہ طخاریہ[۱] زبان کا لفظ ہے۔

غِيضَ (خشک کیا گیا، جذب ہو گیا) — ابو القاسم کا قول ہے کہ حبش کی زبان میں اس کے معنی "کم کر دیا گیا" ہیں۔

فِرْدَوْس (جنت) — ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی کہ "فردوس" رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں۔

السدی سے مروی ہے کہ نبطی زبان میں انگوروں کی ٹہنیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل "فرداسا" تھی۔

فُوم (گندم، لہسن) — الواسطی نے کہا ہے کہ "عبرانی زبان میں گیہوں کو کہتے ہیں"۔

قَرَاطِيس — الجوالیقی نے کہا ہے کہ بعض

[۱] طخاریہ طخارستان کی زبان ہے جو دریائے جیحوں کے اوپر واقع ہے اور اس کا دار الحکومت بلخ ہے۔ (مصحح)

لفظ	بیان
(اَوراق)	لوگوں کا بیان ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں ہے لہٰذا یہ عجمی لفظ ہے۔
قِسْط (انصاف)	ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "قِسْط" رومی زبان میں بمعنی "عدل" آتا ہے۔
قِسْطَاسْ (میزانِ عدل)	فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "قِسْطَاسْ" رُومی زبان میں عَدْل کو کہتے ہیں
	ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ "قسطاس" رُومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں۔
قَسْوَرَةٌ (شیر)	ابن جریر نے ابن عباس کی روایت سے بیان کیا ہے کہ "قسورہ" حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں۔
قِطَّنَا (ہمارا حصّہ)	ابو القاسم نے کہا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنیٰ ہیں ہمارا نوشتہ (اعمالنامہ)۔"
قُفْلٌ (تالہ)	الجوالیقی نے ذکر کیا ہے کہ بعض علماء اِس کو فارسی سے معرّب بتاتے ہیں۔
قُمَّلٌ (جوئیں)	الواسطی نے کہا ہے کہ یہ عبری زبان میں اور سُریانی میں بھی جُوں کو کہتے ہیں۔
	الوعمرو کا قول ہے کہ مجھ کو اِس لفظ کا پتہ کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں مِلا۔ بے شک یہ فارسی معرّب لفظ ہے۔
قِنْطَارٌ (ایک وزن)	ثعالبی نے کتاب فقہ اللغۃ میں ذکر کیا ہے کہ رُومی زبان میں قنطار بارہ ہزار اوقیہ کے مساوی وزن کو کہتے ہیں۔
	خلیل کا بیان ہے کہ علماء کا قول ہے کہ سُریانی زبان میں ایک بیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو "قنطار" کہتے ہیں۔
	بعض علماء کا بیان ہے کہ یہ بربر والوں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے۔
	ابن قتیبہ نے کہا ہے کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ قِنطار آٹھ ہزار مثقال کے مساوی وزن کو کہتے ہیں یہ معنی اہلِ افریقہ کی زبان میں ہیں۔
قَیُّوْمُ (تھامنے والا)	الواسطی نے کہا ہے کہ "سُریانی زبان میں قیوم اس کو کہتے ہیں جو سوتا نہیں۔
کَافُوْرٌ (دوائے سفید)	جوالیقی اور دیگر علماء نے اس کو فارسی سے معرّب بتایا ہے۔

لفظ	تشریح
كَفِّرْ (دُور کر)	ابن الجوزی نے کہا ہے کہ نبطی زبان میں "کَفِّرْ عَنَّا" کے معنی ہیں "ہماری خطاؤں کو محو کر دے (مٹا دے)"۔ ابن ابی حاتم نے ابو عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ" کے معنی میں بیان کیا کہ عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی خطاؤں کو محو کر دیا"۔
كِفْلَيْنِ (دو حصے)	ابن ابی حاتم نے ابو موسیٰ اشعری رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "حبش کی زبان میں "كِفْلَيْنِ" بمعنی ضِعْفَيْنِ (دو چند) آتا ہے"۔
كَنْزٌ (خزانہ)	الجوالیقی نے اس کو فارسی کا معرّب لفظ بتایا ہے۔[1]
كُوِّرَتْ (لپیٹی گئی)	ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "كُوِّرَتْ بمعنی غُوِّرَتْ (غائب کی گئی) فارسی میں آتا ہے"۔
لِينَةٍ (کھجور کا درخت)	الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنی کھجور کا درخت لکھے ہیں۔

لفظ	تشریح
	الکلبی نے کہا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یثرب کے یہودیوں کے سوا کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سُنا۔
مُتَّكَأً (مجلس محفل)	ابن ابی حاتم نے سلمہ بن تمام الشقری سے روایت کی ہے کہ "مُتَّكَأً" حبش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں"۔
مَجُوس (آتش پرست)	الجوالیقی نے کہا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے۔
مَرْجَان (مُونگا)	جوالیقی نے بعض اہل لغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔
مِسْك (مُشک)	ثعالبی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔
مِشْكَاة	ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "حبش کی زبان میں "مِشکاۃ" چھوٹے سے طاق (طاقچہ) یا سُوراخ کو کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنایا جاتا ہے"۔
مَقَالِيد (کنجیاں کلیدیں)	فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "مقالید" فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں۔ ابن دُرَید اور جوالیقی کا

[1] یہ غالباً "گنج" سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ (مصح)

قول ہے کہ "اقلید اور مقلید دونوں فارسی کے معرّب لفظ کُنجی اور کلید کے معنوں میں ہیں۔"

مَرْقُوْمٌ (مکتوب) الواسطی کا قول ہے کہ "مرقوم بہ معنی مکتوب (لکھی ہوئی) عبری زبان میں آتا ہے۔"

مُزْجَاۃ (تھوڑی) الواسطی نے کہا ہے کہ فارسی زبان یا بہ قولِ بعض قبطی زبان میں مُزْجَاۃ تھوڑی چیز کو کہتے ہیں۔

مَلَکُوْت (بادشاہت) ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "مَلَکُوْت" کے بارے میں روایت کی ہے کہ "یہ فرشتہ کو کہتے ہیں، مگر نبطی زبان میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے۔" اسی بات کو ابو الشیخ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ الواسطی نے بھی کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ "ملکوت" نبطی زبان میں فرشتہ کو کہتے ہیں۔

مَنَاص (بھاگنا، فرار) ابو القاسم کا قول ہے کہ "نبطی زبان میں اِس کے معنی ہیں بھاگنا۔"

مِنْسَاۃ ابن جریر نے السُّدی سے روایت کی ہے کہ "حبش کی زبان میں "منساۃ" عصا (لاٹھی) کو کہتے ہیں۔"

مُنْفَطِرٌ (پھٹنے والا) ابن جریر نے قولہ تعالیٰ "اَلسَّمَآءُ مُنْفَطِرٌ بِہٖ" کے معنی میں ابن عباس سے روایت کی ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں "اُس میں بھرا ہوا۔"

مُهْل (پگھلا ہوا تانبا یا پیپ) بعض کہتے ہیں کہ اہلِ مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں "تیل کی گاد (تلچھٹ)" اس قول کو شیذلہ نے بیان کیا ہے۔ مگر ابو القاسم نے کہا ہے کہ اس لفظ کے بہ معنی بربری زبان میں آتے ہیں۔

نَاشِئَۃ (اٹھنا) حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا "نَاشِئَۃَ اللَّیْلِ" حبش کی زبان میں قِیَامَ اللَّیْل (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں۔ بیہقی نے ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی روایت کئے ہیں۔

ن (از حروف مقطعات) کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے روایت کی ہے کہ "یہ فارسی زبان کا لفظ ہے۔"

	اس کی اصل "اُوذن" تھی جس کے معنی ہیں "جو تم چاہو سو کرو"۔
هُدْنَا	بعض کہتے ہیں کہ عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں "ہم نے توبہ کی" شیذلہ اور دیگر علماء نے بھی اس بات کو بیان کیا ہے۔
هُود (یہودی)	جوالیقی نے کہا ہے کہ "یہ عجمی لفظ ہے جس سے مراد یہود ہے۔
هَوْن (نرم رفتاری)	ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالے "یَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اس نے کہا "سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں "حکماء"۔" ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت آئی ہے۔ مگر ابو عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنی عبرانی زبان میں ہیں۔
هَيْتَ لَكَ (جلدی آ)	ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قبطی زبان میں هَيْتَ لَكَ بمعنی هَلُمَّ لَكَ (لو آجا) آتا ہے"۔ الحسن کہتے ہیں کہ اس لفظ کے یہ معنی سریانی زبان میں آتے ہیں۔ اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ لفظ ان معنوں میں حورانی زبان میں آتا ہے۔ اس کی روایت ابو الشیخ نے کی ہے۔ ابو زید الانصاری کا قول ہے کہ "یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَيْتَلَجْ تھی یعنی "تعالَه" (اس کے اوپر آ)
وَرَآءَ (آگے، پیچھے)	بعض کہتے ہیں کہ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں "سامنے" (امام) یہ بات شیذلہ اور ابو القاسم نے بیان کی ہے۔ جوالیقی نے اس کو صرف غیر عربی لفظ بتانے ہی پر اکتفا کی ہے
وَرْدَةً (گلاب یا گلابی)	جوالیقی نے اس کو بھی عجمی لفظ قرار دیا ہے۔
وَزَرُ (پناہ گاہ)	ابو القاسم کا بیان ہے کہ "یہ نبطی زبان میں جبل (دامان) اور ملجأ (جائے پناہ) کو کہتے ہیں"
یاقوت (جواہر)	جوالیقی، ثعالبی اور بہت سے دیگر علماء نے اس کو فارسی لفظ بتایا ہے۔
یَحُوْرُ (وہ لوٹے گا، واپس ہوگا)	ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالے "ظَنَّ اَنْ لَّنْ یَّحُوْرَ"

لفظ	تشریح
	کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "حبش کی زبان میں اس کے معنیٰ ہیں "یَرْجِعُ" (لوٹ کر جائے گا)۔ یہی عکرمہ رح سے بھی مروی ہے۔ اور ابن عبّاس سے بھی یہی معنیٰ منقول ہیں جیساکہ نافع بن الازرق کے سوالات میں گزر چکا ہے۔
یٰسٓ (حُروفِ مقطعات)	ابن مردویہ نے قولہ تعالےٰ — "یٰسٓ" کے معنیٰ کی بابت ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنیٰ ہیں "یَا اِنْسَانُ" (اے انسان!) ابن ابی حاتم نے سعید بن جُبیر سے روایت کی ہے کہ "یٰسٓ حبش کی زبان میں بمعنی "یَا رَجُلُ" (اے آدمی) آتا ہے۔
یَصُدُّوْنَ (وہ روکتے ہیں)	ابن الجوزی نے کہا ہے کہ حبش کی زبان میں اِس کے معنیٰ ہیں کہ "غل مچاتے ہیں"۔
یُصْہَرُ (وہ پگھلا یا جائے گا)	بعض علماء کہتے ہیں کہ "اہلِ مغرب کی زبان میں اس کے معنیٰ ہیں "یَنْضَجُ" (پختہ ہوتا ہے)۔ شَیْذلہ نے اس کے یہ معنی قبطی زبان میں بیان کئے ہیں۔
اَلْیَمُّ (دریا، پانی)	ابن قتیبہ نے کہا ہے کہ سریانی زبان میں اَلْیَمّ دریا کو کہتے ہیں۔ شَیْذلہ نے کہا ہے کہ اِس لفظ کے یہ معنیٰ قبطی زبان میں آتے ہیں۔
اَلْیَهُوْدُ (یہودی لوگ)	الجوالیقی کا قول ہے کہ "یہ غیر عربی زبان کا لفظ ہے اور معرّب ہے۔ یہود دراصل یہوذ بن یعقوب کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو دال مہملہ (د) بناکر اس کی تعریب کرلی گئی"+

قرآن شریف میں جس قدر معرّب الفاظ آئے ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں نے سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سوزی کے بعد تلاش اور تحقیق کے بعد معلوم کیا ہے۔ اس کتاب سے قبل یہ تمام الفاظ کسی ایک کتاب میں یکجا بیان نہیں ہوئے تھے۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا۔ پھر اُن پر حافظ ابو الفضل ابن حجر نے چند اشعار اور بڑھائے جن میں چوبیس[۲۴] نئے لفظ نظم کئے گئے تھے۔ اور آخر میں جس قدر الفاظ ان دونوں صاحبوں سے رہ گئے تھے اُن کو میں نے نظم کرکے ان ہی ابیات میں شامل کر دیا۔

میرے منظومہ الفاظ ساٹھ[1] سے کچھ اوپر ہیں۔ اور اب سب الفاظ مل کر ایک سَو سے زائد ہوگئے ہیں۔

ابن السبکی کے اشعار ؎

اَلسَّلْسَبِيْلُ وَطٰهٰ، كُوِّرَتْ، بِيَعٌ　　رُوْم وَطُوْبٰى وَسِجِّيْلٌ وَكَافُوْرُ

وَالزَّنْجَبِيْلُ وَمِشْكَاةٌ، سُرَادِقُ مَعَ　　اِسْتَبْرَقٍ، صَلَوٰت، سُنْدُس، طُوْرُ

كَذَا قَرَاطِيْسُ رَبَّانِيُّهُمْ وَغَسَّا　　قٌ، ثُمَّ دِيْنَارٌ، اَلْقِسْطَاس، مَشْهُوْرُ

كَذَاكَ قَسْوَرَةٌ وَالْيَمُّ نَاشِئَةٌ　　وَيُؤْتِ كِفْلَيْنِ، مَذْكُوْرٌ وَمَسْطُوْرُ

لَهٗ مَقَالِيْدُ، فِرْدَوْس، يُعَدُّ كَذَا　　فِيْمَا حَكَى ابْنُ دُرَيْدٍ مِنْهُ تَنُّوْرُ

ابن حجر کے اشعار ؎

وَزِدْتُ حَرْمٌ وَمُهْلٌ وَالسِّجِلُّ كَذَا　　اَلسَّرِيُّ وَالْاَبُّ ثُمَّ الْجِبْتُ، مَذْكُوْرُ

وَقِطَّنَا وَاِنَاهُ، ثُمَّ مُتَّكَأٌ　　دَارَسْتَ، يُصْهَرُ مِنْهُ فَهُوَ مَصْهُوْرُ

وَهَيْتَ وَالسَّكَرُ الْاَوَّاهُ مَعَ حَصَبٍ　　وَاَوِّبِيْ مَعَهٗ وَالطَّاغُوْتُ، مَسْطُوْرُ

صُرْهُنَّ، اِصْرِيْ وَغِيْضَ الْمَاءُ مَعَ وَزَرٍ　　ثُمَّ الرَّقِيْمُ، مَنَاصُ وَالسَّنَا الْغَوْرُ

میرے اشعار ؎

وَزِدْتُ يٰسٓ وَالرَّحْمٰنَ مَعَ مَلَكُوْتٍ ثُمَّ سِيْنِيْنَ، شَطْرَ الْبَيْتِ، مَشْهُوْرُ

ثُمَّ الصِّرَاطُ وَدُرِّيٌّ يَحُوْرُ وَمَرْجَانُ، اَلِيْمٌ مَعَ الْقِنْطَارِ مَذْكُوْرُ

وَرَاعِنَا، طَفِقَا، هُدْنَا، اِبْلَعِيْ وَوَرَاءُ　　وَالْاَرَائِكُ وَالْاَكْوَابِ مَاثُوْرُ

هُوْدٌ وَقِسْطٌ وَكَفِّرْ رَمْزَةٌ، سَقَرُ　　هَوْنٌ، يَصُدُّوْنَ وَالْمُنْشَاٰةُ مَسْطُوْرُ

شَهْرٌ مَجُوْسُ وَاَقْفَالٌ يَهُوْدُ حَوَارِيُّوْنَ، كَنْزٌ وَسِجِّيْنٌ وَتَتْبِيْرُ

بَعِيْرٌ، اَزْرٌ، حُوْبٌ، وَرْدَةٌ، عَرِمٌ　　اِلٌّ وَمِنْ تَحْتِهَا، عَبَّدْتَ وَالصُّوْرُ

وَلِيْنَةٌ، فُوْمِهَا رَهْوٌ وَاَخْلَدَ، مُزْجَاةٌ وَسَيِّدَهَا، اَلْقَيُّوْمُ، مَوْفُوْرُ

وَقُمَّلٌ ثُمَّ اَسْفَارٌ، عَنٰى كُتُبًا　　وَسُجَّدًا ثُمَّ رِبِّيُّوْنَ تَكْثِيْرُ

وَحِطَّةٌ وَطُوًى وَالرَّسُّ نُوْنٌ كَذَا　　عَدْنٌ وَمُنْفَطِرٌ الْاَسْبَاطِ مَذْكُوْرُ

مِسْكٌ، اَبَارِيْقُ، يَاقُوْتٌ، رَوَوْا فَهُنَا　　مَا فَاتَ مِنْ عَدَدِ الْاَلْفَاظِ مَحْصُوْرُ

وَبَعْضُهُمْ عَدَّ الْاُوْلٰى مَعَ بَطَائِنِهَا　　وَالْاٰخِرَةَ لِمَعَانِي الضِّدِّ مَقْصُوْرُ

انتالیسویں نوع

وُجُوہ اور نظائر کا بیان

اِس موضوع پر قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے اور متاخرین میں سے ابن الجوزی ابن الدامغانی، ابو الحسین، محمد بن عبد الصمد المصری اور ابن فارس وغیرہ کئی علماء کی تصانیف موجود ہیں۔

وُجُوہ

وہ مشترک لفظ جو کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً لفظ "اُمّۃ"۔ میں نے اِس فن میں ایک جُداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام "معترك الأقران فِي مشترك القرآن" رکھا ہے۔

نظائر

باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنیٰ الفاظ کو نظائر کہا جاتا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ نظائر لفظوں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں، مگر یہ قول ضعیف ہے اِس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے حالانکہ یہ بات نہیں ہے، کیونکہ مذکورہ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنی کے الفاظ کو بہت سی جگہ ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کی نوع قرار دیا ہے تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بنایا ہے۔ اِسی کے ساتھ بعض علماء نے اِس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُس کا ایک ایک کلمہ بیس[۲۰] یا اِس سے زیادہ اور کم وجوہ پر دائر و سائر ہے، اور یہ بات انسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی۔

مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے کہ "کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہہ نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وُجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو"

میں کہتا ہوں کہ "اس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً حضرت ابوالدرداء رض سے روایت کیا ہے اور ان کے لفظ یہ ہیں "لا یفقہ الرّجل کلّ الفقہ"[1]

بعض علماء نے اِس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا متحمل دیکھے اور ان سب معنوں کو اس لفظ پر وارد کرے مگر اس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہ ہوں اور ان معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر اکتفاء کرکے نہ رہ جائے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ اِس حدیث کی مُراد اشاراتِ باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اکتفاء کرنا۔

اِس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حمّاد بن زید کے طریق پر ایّوب سے بہ واسطۂ ابو قلابہ۔ اور ابو قلابہ نے ابوالدرداء رض سے روایت کیا ہے کہ ابوالدرداء رض نے کہا "اِنّك لن تفقه كلّ الفقه حتّى ترى للقراٰن وجوهًا"[2] حمّاد کہتے ہیں یہ سُنکر میں نے ایّوب (راوی) سے کہا "کیا تمھارے خیال میں ان کا قول "حتّى ترى للقراٰن وجوهًا" یہ معنی رکھتا ہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے ان پر عمل کرنے میں تامّل کرو" ایّوب نے جواب دیا۔ "ہاں۔ یہی، یہی" یعنی یہی مُدعا میں نے سمجھا ہے ÷

ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رض سے روایت کی ہے کہ "حضرت علی رض بن ابی طالب نے ابن عبّاس رض کو خوارج سے مُباحثہ کرنے کے لئے بھیجتے وقت اُن سے کہا "تم خوارج کے پاس جاکر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبردار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے البتہ سنّت کو دلیل میں پیش کرنا"

پھر دوسرے طریقہ پر یہ روایت کی ہے کہ ابن عبّاس رض نے حضرت علی رض کی بات سُنکر کہا کہ "اے امیر المومنین! میں خوارج کی بہ نسبت کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں۔ کلامِ الٰہی ہمارے گھروں میں نازل ہوا (بھلا ہم سے بڑھ کر اس کا سمجھنے والا کون ہے؟) حضرت علی نے فرمایا "تم یہ سچ کہتے ہو، لیکن "حمّالٌ ذو وجوہ"[3] ہے، تم ایک بات کہوگے وہ دوسری بات کہیں

---

[1] کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہ نہیں ہوسکتا۔ ۱۲

[2] تو ہرگز پورا فقیہ نہ ہوسکے گا جب تک کہ قرآن کی بہ کثرت وجوہ نہ دیکھے۔ ۱۲

[3] وہ کئی وجوہ رکھتا ہے۔ ۱۲

گے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنیٰ بیان کروگے، اُسی لفظ کے وہ لوگ دوسرے معنیٰ کریں گے) لیکن اگر تم اُن سے مباحثہ کرنے میں حدیثِ نبوی کو دلیل بناؤ گے تو اس سے ان کو بچنے کا موقع نہ ملے گا" چنانچہ ابنِ عباس رضؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کرکے انھیں ساکت اور قائل کر دیا۔

اِس قسم کے چند خاص الفاظ کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے[۱]۔

لفظ	لفظ کی وجوہ	لفظ	لفظ کی وجوہ
اَلْاِحْصَانُ	۱۔ پاک دامنی: اِنَّ الَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ (۲۴: ۲۳)۔ ۲۔ شادی کرنا: فَاِذَآ اُحْصِنَّ (۴: ۲۵)۔ ۳۔ عورت و مرد کا آزاد ہونا: نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ (۴: ۲۵)۔		اللّٰھُمَّ (۱۰: ۱۰)۔ ۵۔ نِدا: یَوْمَ یَدْعُوْکُمْ (۱۷: ۵۲)۔ ۶۔ تسمیہ (نام رکھنا) لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَیْنَکُمْ کَدُعَآءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا (۲۴: ۶۳)۔
اَلدُّعَاءُ	۱۔ عبادت: وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ مَا لَا یَنْفَعُکَ وَلَا یَضُرُّکَ (۱۰: ۱۰۶)۔ ۲۔ استعانت (مدد چاہنا): وَادْعُوْا شُھَدَآءَکُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ (۲: ۲۳) ۳۔ سوال و دُعا: اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ (۴۰: ۶۰)۔ ۴۔ قول: دَعْوٰھُمْ فِیْھَا سُبْحٰنَکَ	اَلذِّکْرُ	۱۔ زبان کا ذکر: فَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَذِکْرِکُمْ اٰبَآءَکُمْ۔ (۲: ۲۰۰)۔ ۲۔ قلب کا ذکر: ذَکَرُوا اللّٰہَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِھِمْ (۳: ۱۳۵) ۳۔ حفظ (یاد کرلینا): وَاذْکُرُوْا مَا فِیْہِ (۲: ۶۳، ۷: ۱۷۱)۔ ۴۔ طاعت (بندگی) اور جزا (ثواب): فَاذْکُرُوْنِیْٓ اَذْکُرْکُمْ (۲: ۱۵۲)

[۱] ہم نے اِن الفاظ کی ترتیب بدل کر حروفِ تہجی کے اعتبار سے کردی ہے اس لئے الھدیٰ جو اصل عربی متن میں سب سے پہلے آیا ہے ہماری ترتیب میں سب سے آخر میں آیا ہے۔ نیز قارئین کی سہولت کے لئے آیات کے حوالے بھی دیئے گئے ہیں۔ پہلا نمبر سورت کا ہے اور دوسرا آیت کا۔ ۱۲ (مصحح)

۵- نمازِ پنجگانہ فَاِذَآ اَمِنْتُمْ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ (۲: ۲۳۹)-

۶- پند و نصیحت کرنا- (ا) فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُکِّرُوْا بِہٖ (۶: ۴۴)- ۷: ۱۶۵) (ب) وَذَکِّرْ فَاِنَّ الذِّکْرٰی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ (۵۱: ۵۵)-

۷- بیان- اَوَعَجِبْتُمْ اَنْ جَآءَکُمْ ذِکْرٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ (۷: ۶۳، ۷: ۶۹)-

۸- بات کرنا- اُذْکُرْنِیْ عِنْدَ رَبِّکَ (۱۲: ۴۲) (یعنی اس سے برسبیلِ تذکرہ میرا حال کہنا)-

۹- قرآن (ا) وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِیْ (۲۰: ۱۲۴)-

(ب) مَا یَاْتِیْہِمْ مِّنْ ذِکْرٍ- (۲۱: ۲، ۲۶: ۵)-

۱۰- توراۃ- فَاسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِ (۱۶: ۴۳، ۲۱: ۷)-

۱۱- خبر- سَاَتْلُوْا عَلَیْکُمْ مِّنْہُ ذِکْرًا (۱۸: ۸۳)-

۱۲- شرف (عزت) وَاِنَّہٗ لَذِکْرٌ لَّکَ (۴۳: ۴۴)-

۱۳- عیب- اَھٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِھَتَکُمْ (۲۱: ۳۶)-

۱۴- لوحِ محفوظ- مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ (۲۱: ۱۰۵)-

۱۵- ثناء- وَذَکَرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا (۲۶: ۲۲۷)-

۱۶- وحی- فَالتّٰلِیٰتِ ذِکْرًا (۳۷: ۳)-

۱۷- رسول- قَدْ اَنْزَلَ اللّٰہُ اِلَیْکُمْ ذِکْرًا رَّسُوْلًا (۶۵: ۱۰)-

۱۸- نماز- وَلَذِکْرُ اللّٰہِ اَکْبَرُ- (۲۹: ۴۵)-

۱۹- نمازِ جمعہ- فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ (۶۲: ۹)-

۲۰- نمازِ عصر- عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ (۳۸: ۳۲)-

اَلرَّحْمَۃُ

۱- اسلام- یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِہٖ مَنْ یَّشَآءُ (۲: ۱۰۵، ۳: ۷۴)-

۲- ایمان- وَاٰتٰنِیْ رَحْمَۃً مِّنْ عِنْدِہٖ (۱۱: ۲۸)-

۳- جنت- فَفِیْ رَحْمَۃِ اللّٰہِ ھُمْ فِیْھَا خٰلِدُوْنَ (۳: ۱۰۷)

۴- بارش- بُشْرًا بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِہٖ (۷: ۵۷، ۲۵: ۴۸، ۲۷: ۶۳)-

۵- نعمت- لَوْلَا فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُہٗ (۲: ۶۴، ۴: ۸۳،

لفظ	معانی
	(۲۴:۱۰، ۱۴:۲۰، ۲۱)۔ ۶۔ نبوت۔ اَمْ عِنْدَهُمْ خَزَآئِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ (۳۸:۹)۔ اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَتَ رَبِّكَ (۴۳:۳۲)۔ ۷۔ قرآن۔ قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَ بِرَحْمَتِهٖ (۱۰:۵۸)۔ ۸۔ رزق۔ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيْ (۱۷:۱۰۰)۔ ۹۔ نصر (مدد) اور فتح۔ اِنْ اَرَادَ بِكُمْ سُوْٓءً اَوْ اَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً (۳۳:۱۷)۔ ۱۰۔ عافیت۔ اَوْ اَرَادَنِيْ بِرَحْمَةٍ (۳۹:۳۸)۔ ۱۱۔ مودت (دوستی) (ا) رَاْفَةً وَّرَحْمَةً (۵۷:۲۷)۔ (ب) رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ (۴۸:۲۹)۔ ۱۲۔ کشائش۔ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ (۲:۱۷۸)۔ ۱۳۔ مغفرت۔ كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (۶:۱۲)۔ ۱۴۔ عصمت (بچاؤ)۔ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللهِ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ (۱۱:۴۳)۔
اَلرُّوْح	۱۔ حکم۔ وَرُوْحٌ مِّنْهُ (۴:۱۷۱)۔ ۲۔ وحی۔ يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوْحِ (۱۶:۲)۔ ۳۔ قرآن۔ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا (۴۲:۵۲)۔ ۴۔ رحمت۔ وَاَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ (۵۸:۲۲)۔ ۵۔ حیات (زندگی) فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ (۵۶:۸۹)۔ ۶۔ جبریلؑ (ا) فَاَرْسَلْنَآ اِلَيْهَا رُوْحَنَا (۱۹:۱۷)۔ (ب) نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ (۲۶:۱۹۳)۔ ۷۔ ایک بہت بڑا فرشتہ۔ يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ (۷۸:۳۸)۔ ۸۔ فرشتوں کی ایک فوج۔ تَنَزَّلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ فِيْهَا۔ (۹۷:۴)۔ ۹۔ بدن کی روح (جان)۔ وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ (۱۷:۸۵)
اَلسُّوْٓء	۱۔ سختی۔ يَسُوْمُوْنَكُمْ سُوْٓءَ الْعَذَابِ (۲:۴۹، ۷:۱۴۱، ۱۴:۶)۔ ۲۔ کونچیں کاٹنا۔ وَلَا تَمَسُّوْهَا بِسُوْٓءٍ (۷:۷۳، ۱۱:۶۴، ۲۶:۱۰۵) ۳۔ زنا (ا) مَا جَزَآءُ مَنْ اَرَادَ

	بِاَهْلِكَ سُوْٓءًا (۱۲: ۲۵)۔
	(ب) مَا كَانَ اَبُوْكِ امْرَاَ سَوْءٍ (۱۹: ۲۸)۔
	۴۔ برص (سفید داغ) بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوْٓءٍ (۲۰: ۲۲، ۲۷: ۱۲، ۲۸: ۳۲)۔
	۵۔ عذاب۔ اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ (۱۶: ۲۷)۔
	۶۔ شرک۔ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوْٓءٍ (۱۶: ۲۸)۔
	۷۔ شتم (گالی)۔ (ا) لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ (۴: ۱۴۸)۔
	(ب) وَاَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوْٓءِ (۶۰: ۲)۔
	۸۔ گناہ۔ يَعْمَلُوْنَ السُّوْٓءَ بِجَهَالَةٍ (۴: ۱۷)۔
	۹۔ برا۔ وَلَهُمْ سُوْٓءُ الدَّارِ۔ (۱۳: ۲۵، ۴۰: ۵۲)۔
	۱۰۔ رنج و آفت (ا) وَيَكْشِفُ السُّوْٓءَ (۲۷: ۶۲)۔
	(ب) وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْٓءُ (۷: ۱۸۸)۔
	۱۱۔ قتل اور شکست۔ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوْٓءٌ (۳: ۱۷۴)۔
اَلصَّلٰوةُ	۱۔ نماز پنجگانہ۔ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ (۲: ۲)۔
	۲۔ نماز عصر۔ تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلٰوةِ (۵: ۱۰۶)
	۳۔ نماز جمعہ۔ اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ (۶۲: ۹)۔
	۴۔ نماز جنازہ۔ وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ (۹: ۸۴)۔
	۵۔ دعا۔ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ (۹: ۱۰۳)
	۶۔ دین۔ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ (۱۱: ۸۷)۔
	۷۔ قرأت۔ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ (۱۷: ۱۱۰)۔
	۸۔ رحمت اور استغفار۔ اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ (۳۳: ۵۶)۔
	۹۔ نماز پڑھنے کے مقامات (ا) وَصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ (۲۲: ۴۰)
	(ب) لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ (۴: ۴۳)۔
اَلْفِتْنَةُ	۱۔ شرک۔ (ا) وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (۲: ۱۹۱)۔
	(ب) حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ (۲: ۱۹۳)۔
	۲۔ گمراہ بنانا۔ اِبْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ (۳: ۷)۔

۳۔ قتل۔ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا (۴: ۱۰۱)۔

۴۔ صدّ (رکاوٹ اور رُوگردانی)۔ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ (۵: ۴۹)

۵۔ گمراہی۔ وَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ فِتْنَتَهٗ (۵: ۴۱)۔

۶۔ معذرت۔ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ (۶: ۲۳)۔

۷۔ قضاء۔ اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ (۷: ۱۵۵)۔

۸۔ اثم (گناہ)۔ اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا (۹: ۴۹)۔

۹۔ مرض۔ يُفْتَنُوْنَ فِيْ كُلِّ عَامٍ (۹: ۱۲۶)

۱۰۔ عبرت۔ لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً (۱۰: ۸۵، ۶۰: ۵)

۱۱۔ عقوبت (سزا دینا)۔ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ (۲۴: ۶۳)۔

۱۲۔ اختبار (آزمائش)۔ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ (۲۹: ۳)

۱۳۔ عذاب۔ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ (۲۹: ۱۰)۔

۱۴۔ جلانا۔ يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُوْنَ (۵۱: ۱۳)۔

۱۵۔ جنون (دیوانگی)۔ بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ (۶۸: ۶)۔

اَلْقَضَاءُ

۱۔ فراغت۔ فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ (۲: ۲۰۰)۔

۲۔ حکم۔ اِذَا قَضٰى اَمْرًا (۲: ۱۱۷، ۳: ۴۷، ۱۹: ۳۵، ۴۰: ۶۸)۔

۳۔ اَجل۔ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضٰى نَحْبَهٗ (۳۳: ۲۳)۔

۴۔ فیصلہ۔ لَقُضِيَ الْاَمْرُ بَيْنِيْ وَبَيْنَكُمْ (۶: ۵۸)۔

۵۔ گزر جانا یا کر گزرنا۔ لِيَقْضِيَ اللّٰهُ اَمْرًا كَانَ مَفْعُوْلًا (۸: ۴۲، ۴۴)۔

۶۔ ہلاکت (بربادی)۔ لَقُضِيَ اِلَيْهِمْ اَجَلُهُمْ (۱۰: ۱۱)۔

۷۔ وجوب۔ قُضِيَ الْاَمْرُ (۲: ۲۱۰، ۱۱: ۴۴، ۱۴: ۲۲، ۱۹: ۳۹)۔

۸۔ ابرام (حاجت روا کرنا)۔ فِيْ نَفْسِ يَعْقُوْبَ قَضٰىهَا (۱۲: ۶۸)۔

۹۔ آگاہ کرنا۔ وَقَضَيْنَآ اِلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ (۱۷: ۴)۔

۱۰۔ وصیت۔ وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ (۱۷: ۲۳)۔

۱۱۔ موت۔ فَقَضٰى عَلَيْهِ (۲۸: ۱۵)

۱۲۔ نزول (اترنا)۔ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ (۳۴: ۱۴)۔

لفظ	معانی
	۱۳۔ خلق (آفرینش) فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ (۴۱:۱۲)۔ ۱۴۔ فعل۔ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ اَمَرَهٗ (۸۰:۲۳) (یعنی حقیقتاً اُس نے نہیں کیا، جیسا اس کے کرنے کا حق تھا)۔ ۱۵۔ عہد و پیمان۔ اِذْ قَضَيْنَآ اِلٰى مُوْسَى الْاَمْرَ (۲۸:۴۴)۔
اَلْهُدٰى	۱۔ ثبات (استقلال) اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ (۱:۵)۔ ۲۔ بیان۔ اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ (۲:۵، ۳۱:۵)۔ ۳۔ دین۔ اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللّٰهِ (۳:۷۳)۔ ۴۔ ایمان۔ وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى۔ (۱۹:۷۶)۔ ۵۔ دُعا، (دعوت، ایمان کی طرف بلانا) وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (۱۳:۷)۔ وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا (۲۱:۷۳)۔ ۶۔ رسول اور کتب الٰہی۔ فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى (۲:۳۸، ۲۰:۱۲۳)۔
	۷۔ معرفت (پہچان، شناخت) وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ (۱۶:۱۶) ۸۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى (۲:۱۵۹)۔ ۹۔ قرآن وَلَقَدْ جَآءَهُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰى (۵۳:۲۳)۔ ۱۰۔ تورات۔ وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْهُدٰى (۴۰:۵۳)۔ ۱۱۔ استرجاع (بازگشت قول) وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ۔ (۲:۱۵۷)۔ ۱۲۔ حجت (دلیل) وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ (۲:۲۵۸) (یعنی خدا تعالیٰ اُن کو کوئی دلیل و حجت نہیں سجھاتا)۔ (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْ حَآجَّ اِبْرٰهٖمَ فِيْ رَبِّهٖ کے بعد) ۱۳۔ توحید۔ اِنْ نَّتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ (۲۸:۵۷)۔ ۱۴۔ سنّت (پیروی) (ا) فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (۶:۹۰)۔ (ب) وَاِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمْ مُّهْتَدُوْنَ (۴۳:۲۲)۔

۱۵- اصلاح۔ اَنَّ اللّٰہَ لَا یَھْدِیْ کَیْدَ الْخَائِنِیْنَ (۱۲: ۵۲)
۱۶- الہام۔ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَہٗ ثُمَّ ھَدٰی (۲۰: ۵۰)۔
(یعنی زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعہ الہام بتایا)۔
۱۷- توبہ۔ اِنَّا ھُدْنَآ اِلَیْکَ (۷: ۱۵۶) (ھُدْنَا بمعنی تُبْنَا)۔
۱۸- ارشاد (رہنمائی) اَنْ یَّھْدِیَنِیْ سَوَآءَ السَّبِیْلِ (۲۸: ۲۲)۔

اَسف	قرآن مجید میں تمام مقامات پر لفظ آسف رنج اور کڑھنے کے معنی میں آیا ہے مگر ایک مقام "فَلَمَّآ اٰسَفُونَا" میں اس کے معنی ہیں "پھر جب انھوں نے ہمیں غصّہ دلایا" (ابن الفارس)۔
اَصحابُ النّار	اِس سے ہر جگہ دوزخی لوگ مُراد ہیں مگر "وَمَا جَعَلْنَآ اَصْحٰبَ النَّارِ اِلَّا مَلٰٓئِكَةً" میں دوزخ کے محافظ فرشتے مُراد ہیں۔ (ابن الفارس)۔
اِفك	قرآن مجید میں جہاں کبھی لفظ اِفْك آیا ہے اس کے معنیٰ ہیں غلط بیانی اور جُھوٹ (سعید بن جبیر)۔
اَلِیْم	قرآن مجید میں جہاں کہیں اَلِیْم کا لفظ آیا ہے، اُس کے معنیٰ ہیں دُکھ دینے والا۔ (ابن عبّاس)۔
اَمر بالمعروف ونہی عَنِ المنکر	قرآن کی ہر آیت جس نیک کام کا حکم دیتی ہے، وہ نیک کام "اسلام" ہے اور جس میں بُرے کاموں کی ممانعت آئی ہے، اس سے بُت پرستی سے منع کرنا مُراد ہے۔ (ابو العالیہ)۔
اِنفَاق	جہاں کہیں "انفاق" (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اس سے صدقہ دینا مُراد ہے مگر "فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا" میں مہر دینا مُراد ہے۔
بَخس	ہر موقع پر "بخس" سے نقص (کمی) مُراد ہے، لیکن "بِثَمَنٍ بَخْسٍ" میں اس سے "حرام قیمت" مُراد ہے۔ (ابن الفارس)
بروج	جہاں کہیں "بروج" کا ذکر ہوا ہے اس سے ستاروں کے بُرج مراد ہیں مگر "وَلَوْ كُنْتُمْ فِيْ بُرُوْجٍ مُّشَيَّدَةٍ" میں بُروج کے معنیٰ ہیں مستحکم اور عظیم الشان محل۔ (ابن الفارس)۔

لہ اِس فصل میں جس قدر الفاظ آئے ہیں، ہم نے ان کو قارئین کی سہولت کے لئے حروفِ تہجّی کے اعتبار سے ترتیب دیا ہے۔ اس میں بیشتر الفاظ ابن الفارس کی کتاب الافراد سے منقول ہیں۔ ایسے الفاظ کی بحث کے آخر میں ابن الفارس کا نام تحریر کردیا گیا ہے اور جو دیگر علماء سے منقول ہیں ان کی بحث میں ان کا نام درج کردیا گیا ہے (مصح)

بَرّ و بحر	برّ اور بحر کا عموماً خشکی اور دریا کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، مگر "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" میں ان سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں۔ (ابن الفارس)۔
بَعْد	ابن خالویہ کا بیان ہے کہ قرآن میں "بعد" بمعنی "قبل" صرف ایک جگہ آیا ہے "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ" مغلطائی نے کتاب المیسّر میں بیان کیا ہے کہ ہم نے ایک دوسرے مقام پر بھی دیکھا ہے وہ ہے قولہ "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا" ابو موسیٰ نے کتاب المغیث میں بیان کیا ہے کہ یہاں پر بَعْد کے معنی قبل کے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے زمین کو دو دن میں پیدا فرمایا۔ پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقتِ آسمان سے قبل ہوئی ہے۔
بَعْل	یہ لفظ عام طور پر شوہر کے معنوں میں آیا ہے مگر "أَتَدْعُونَ بَعْلًا" میں یہ ایک بُت کا نام ہے۔ (ابن الفارس)۔
بُکْم	بُکْمٌ کے لفظ سے ہر جگہ وہ گونگا پن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو، مگر سورہ بنی اسرائیل میں "عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا" اور سورہ نحل میں "أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ" یہ دو مقامات ایسے ہیں جہاں بُکْم سے مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھنا مُراد ہے۔
تَزَکّٰی	تمام قرآن میں تَزَکّٰی سے اسلام ہی مُراد ہے۔ (عبد الرحمٰن بن زید بن اسلم)۔
تَسْبِیح	قرآن مجید میں ہر جگہ تَسْبِیح سے نماز مراد ہے۔ (الغریابی عن قیس عن عمار الذّہبی عن سعید بن جبیر عن ابن عبّاس)۔
جِثِیًّا	یہ لفظ جہاں کہیں آیا ہے اس کے معنی جَمِیْعًا (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن "وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً" کی مثال میں اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھی ہوں گی۔ (ابن الفارس)۔
جَعَل	قرآن مجید میں جس جگہ جَعَلَ کا لفظ کسی شے کی نسبت آیا ہے تو اس سے خَلَقَ (پیدا کیا) مراد ہے۔ (ابن جریر عن ابی اوق)۔
حُسْبَان	یہ لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں آیا ہے مگر سورہ کہف میں "حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ" میں اس مقام پر وہ عذابِ آسمانی کے معنی میں آیا ہے۔ (ابن الفارس)

حسرۃ	یہ عموماً ندامت (پشیمانی) کے معنیٰ میں آیا ہے، مگر "لِيَجْعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ حَسْرَةً فِيْ قُلُوْبِهِمْ" میں اس کے معنیٰ ہیں رنج کھانا اور کُڑھنا۔ (ابن الفارس)۔
حضور	قرآن مجید میں جہاں کہیں "حضور" کا لفظ آیا ہے، وہ بالعموم صرف ضاد کے ساتھ "مشاہدہ اور حاضری (موجودگی" کے معنیٰ میں آیا ہے مگر ایک جگہ صرف ظاء کے ساتھ "كَهَشِيْمِ الْمُحْتَظِرِ" میں "منع" (روکنے اور باز رکھنے[1]) کے معنیٰ میں وارد ہوا ہے۔ (الدانی)۔
حفظ الفرج	قرآن مجید میں جس آیت کے اندر حفظ الفرج (شرمگاہ کی حفاظت) کا ذکر آیا ہے، اس سے زنا کے قریب نہ جانا مُراد ہے، مگر آیت "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ" میں شرم گاہ کو چھپانا مُراد ہے تاکہ اسے کوئی دیکھ نہ سکے۔ (ابو العالیہ)۔
حَنِيْفًا مُّسْلِمًا	قرآن میں جہاں کہیں "حَنِيْفًا مُّسْلِمًا" اور جس جگہ "حُنَفَآءَ مُسْلِمِيْنَ" آیا ہے وہاں حج کرنے والے مسلمان مُراد ہیں[2]۔ (ابن المنذر عن السدی)۔
خلود	قرآن میں جس جس جگہ بھی "خلود" (ہمیشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جن کی تلافی توبہ سے نہیں ہوسکتی (یعنی ان کے مُرتکب ہونے والے کی توبہ قبول نہیں ہوسکتی) (عمر بن عبد العزیز)۔
دحض	دَحَض کے معنی ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر "فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ" میں اس کے معنیٰ ہیں "قرعہ میں نکلے ہوئے"۔ (ابن الفارس)۔
دِين	قرآن میں جہاں کہیں "دِین" کا لفظ آیا ہے اس کے معنی حساب کے ہیں (ابن ابی حاتم من طریق عکرمہ عن ابن عباس)
رجز	رجز کے معنی ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر "وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ" میں اس کے معنی بُت کے ہیں۔ (ابن الفارس)۔ ضحاک کے طریق پر حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ "رجز" آیا ہے اس سے عذاب ہی مُراد ہے۔
رجم	رَجم کے معنی ہر جگہ قتل کے ہیں مگر "لَاَرْجُمَنَّكَ" میں یہ معنی ہیں کہ میں

[1] یعنی باڑ بنانا۔ ۱۲ (مص) [2] اصل میں حجاج ہے جس کے معنی "دلائل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے بھی ہوسکتے ہیں" ۱۲ مترجم۔

ضرور تجھ کو گالی دوں گا" اور "رَجۡمًا بِالۡغَيۡبِ" کی مثال میں اس کے معنی ہیں "ظن" یعنی غیب کا گمان، اٹکل پچو۔ (ابن الفارس)۔

ریاح قرآن میں جہاں کہیں لفظ "ریاح" آیا ہے اس سے "رحمت" اور جس جگہ لفظ "ریح" آیا ہے اس سے "عذاب" مُراد ہے۔ (ابن ابی حاتم عن اُبی بن کعب)۔

رَیب "رَیب" کے معنی عموماً شک کے آئے ہیں مگر سورۂ طور میں "رَيۡبَ الۡمَنُوۡنِ" میں حوادثِ زمانہ مراد ہیں۔ (ابن الفارس)

ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف و الابتداء میں السدی کے طریق پر ابو مالک کے واسطہ سے ابن عبّاس سے بھی یہی روایت نقل کی ہے۔

زکوٰۃ زکوٰۃ کا لفظ ہر موقعہ پر مال (صدقہ) کے معنی میں آیا ہے مگر "وَحَنَانًا مِّنۡ لَّدُنَّا وَ زَكٰوةً" میں اِس کے معنیٰ ہیں پاکیزگی۔ (ابن الفارس)۔

زُوۡرًا جس جس مقام پر "زُوۡرًا" کا لفظ آیا ہے اس سے جھوٹ بولنا شرک کے ساتھ مُراد ہے، سوائے "مُنۡكَرًا مِّنَ الۡقَوۡلِ وَزُوۡرًا" میں، کہ یہاں صرف جھوٹ بات مُراد ہے اور شرک کی اس میں آمیزش نہیں۔ (ابن الفارس)۔

زیغ زیغ ہر موقع پر مائل ہونے اور جُھکنے کے معنیٰ میں آیا ہے۔ مگر "وَاِذۡ زَاغَتِ الۡاَبۡصَارُ" کی مثال میں اس کے معنیٰ ہیں، آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا یا آنکھیں پھر جانا، پھٹ جانا۔ (ابن الفارس)۔

سُخر اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اُڑانے کے معنیٰ میں آئے ہیں مگر سورۂ زُخرف میں ایک مقام پر "سُخۡرِيًّا" کا لفظ تسخیر اور استخدام سے ماخوذ ہے یعنی اس کے معنیٰ قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں۔ (ابن الفارس)۔

السّد جو چیز اللہ تعالےٰ نے بنائی وہ "السُّدُّ" ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اُسے "السَّدُّ" کہتے ہیں۔ (عکرمہ)۔

سعیر سَعِیر عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنی میں آیا ہے۔ سوائے "فِیۡ ضَلٰلٍ وَّسُعُرٍ" کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنی ہیں۔ (ابن الفارس)۔

سَکینۃ سکینۃ کا لفظ قرآن مجید میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنی میں آیا ہے مگر طالوت کے حالات میں جس سکینۃ کا ذکر آیا ہے وہ بلی کے سر کی طرح کی ایک چیز تھی، اور

	اُس کے دَو بازُو بھی تھے۔ (ابن الفارس)۔
سلطان	قرآن مجید میں ہر ایک جگہ سلطان سے حجّت مُراد ہے۔ (الفریابی عن قیس عن عمار الذّہبی عن سعید بن جبیر عن ابن عبّاس رضی)۔
شَہِیْد	مقتولوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے سوا دیگر جن مقامات پر "شہید" کا لفظ قرآن مجید میں آیا ہے اس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مُراد ہے مگر "وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ" کی مثال میں یہ مُراد ہے کہ اپنے شریکوں کو بلاؤ ——— (ابن الفارس)
شیطان	شیطان سے ہر جگہ ابلیس اور اُس کے ساتھی (چیلے) مُراد ہیں، مگر "وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ" میں یہ مُراد نہیں بلکہ کفّار کے بھائی بند اور دوست مُراد ہیں۔ (ابن الفارس)۔
صبر	قرآن مجید میں صبر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو مقامات پر اس کے خلاف ہے: اوّل "لَوْلَآ اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا" میں، اور دوم "وَاصْبِرُوْا عَلٰٓى اٰلِهَتِكُمْ" میں۔ (ابن الفارس)۔
صَلوٰۃ	صَلوٰۃ کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنی میں آیا ہے مگر "وَصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ" میں اس سے مقاماتِ عبادت مقصود ہیں۔ (ابن الفارس)۔
صُمّ	لفظ صُمّ (بہرا پن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خصوصاً قرآن کے سُننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۂ بنی اسرائیل میں اس سے واقعی اور مُطلقاً بہرا پن مُراد ہے یعنی جسمانی نقص۔ (ابن الفارس)۔
صَوم	قرآن مجید میں صَوم کا ذکر جہاں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا روزہ مُراد ہے، مگر "نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا" میں اللہ تعالےٰ سے چُپ رہنے کا عہد کرنا مُراد ہے۔
طعام	قرآن مجید میں جس جگہ بھی "طعام" (کھانے) کا ذکر آیا ہے اس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مُراد ہے۔ (سعید بن منصور عن مجاہد)۔
ظلمات ونور	ظلمات اور نور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اس سے کفر و ایمان ہی مُراد ہے۔ مگر سورۂ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دن کی روشنی مُراد لی گئی ہے۔
عذاب	عذاب کا لفظ ہر موقع پر سزا اور عذاب دینے کے لئے آیا ہے مگر "وَلْيَشْهَدْ

عَذَابَهُمَا " میں اس کے معنی مار پڑنے کے ہیں۔ (ابن الفارس)

عفو قرآن مجید میں عفو (معافی دینا) تین طرح پر آیا ہے:

عفو کی ایک قسم، خطا سے درگزر کرنا ہے[۵۹]۔

دوسری قسم خرچ میں میانہ روی اور کفایت شعاری کرنا ہے مثلاً "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" (اے پیغمبرؐ! وہ لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہِ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تو آپ ان سے کہہ دیجئے کہ کفایت شعاری سے خرچ کریں)۔

عفو کی تیسری قسم لوگوں کا آپس میں احسان (نیکی) کرنا ہے "إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" (مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے) (سعید بن جبیر)۔

فَاسِق قرآن مجید میں چند مقامات کے علاوہ باقی ہر مقام پر "فاسق" بہ معنی کاذب (جھوٹا) آیا ہے۔

فاطر قرآن مجید میں جہاں بھی لفظ فاطر آیا ہے وہ خالق کے معنی میں ہے۔ (ضحاک)

قتل قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی لفظ "قتل" آیا ہے وہ لعنت (کے معنی میں) ہے (علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس)

قتل ولعن قرآن مجید میں "قتل" اور "لعن" کے ساتھ کافروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ (مجاہدؒ)۔

قلیل قرآن مجید میں "قَلِيلٌ" اور "إِلَّا قَلِيلٌ" دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے۔ (ابن ابی حاتم عن وہب بن منبہ)۔

قنوت قنوت ہر جگہ طاعت و فرماں برداری کے معنی میں آیا ہے لیکن "كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ" میں اِس سے یہ مُراد ہے کہ "وہ لوگ اقرار کرتے ہیں" (ابن الفارس)۔

میں کہتا ہوں کہ رسول اللہؐ، صحابہؓ، اور تابعین سے اِس موضوع پر کچھ باتیں منقول ہیں۔ چنانچہ امام احمدؒ نے اپنی مُسند میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے دراج کے طریق پر بواسطہ ابو الہیثم، ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ

---

[۵۹] مثلاً: "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" (۷:۱۹۹)۔

	صلعم نے فرمایا کہ "قرآن میں جہاں کہیں قنوت کا ذکر ہوا ہے اُس سے طاعت (عبادت) مُراد ہے۔
کاس	قرآن مجید میں اللہ تعالےٰ نے جہاں کہیں بھی "کاس" (پیالہ) کا ذکر فرمایا ہے اس سے شراب ہی مراد ہے۔ (ضحاکؒ)
کِسفًا	قرآن مجید میں جس مقام پر کِسفًا آیا ہے وہ عذاب کے معنی میں ہے اور جس جگہ کِسَفًا آیا ہے اس کے معنی ہیں، اَبر کے ٹکڑے۔ (ابوبکر بن عیاش)۔
کفور	جہاں کہیں قرآن مجید میں "اِنَّ الْاِنْسَانَ کَفُوْرٌ" آیا ہے، اس سے کفار ہی مُراد ہیں۔ (مجاہدؒ)۔
کنز	کنز کا لفظ ہر موقع پر "مال" کے معنی میں آیا ہے لیکن جو لفظ "کنز" سورۂ کہف میں آیا ہے اس کے معنیٰ ہیں "علم کا صحیفہ" یعنی کتاب۔ (ابن الفارس)۔
مباشرت	کتاب اللہ میں مباشرۃ کے معنی جماع کے لئے گئے ہیں۔ (ابن جریرؒ عن مجاہدؒ)۔
مصباح	قرآن مجید میں جس موقع پر "مصباح" کا لفظ آیا ہے، اس کے معنی ستارہ ہیں۔ مگر سورۂ نور میں "چراغ" کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ (ابن الفارس)۔
مطر	اللہ تعالےٰ نے قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی "مَطَر" (بارش) کا نام لیا ہے اس سے عذاب مراد ہے، ورنہ اہلِ عرب بارش کو غَیث (مینہ) کہتے ہیں۔ البتہ "اِنْ کَانَ بِکُمْ اَذًی مِّنْ مَّطَرٍ" اس کلیّہ سے مستثنیٰ ہے کیونکہ یہاں پر "مطر" سے بارش ہی مُراد ہے۔ (بخاری عن سفیان بن عُیَینہ)۔ ابوعبیدہ کا قول ہے کہ "جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں "اُمْطِرَتْ" آیا ہے، اور جس جگہ رحمت کے معنیٰ مراد ہیں وہاں "مَطَرَتْ" استعمال ہوا ہے۔
مکر	قرآن مجید میں جن جن مقامات پر "مکر" کا لفظ آیا ہے، اُس کے معنی "عمل" ہیں۔ (سفیان بن عیینہ)۔
نبأ	نبأ کا لفظ ہر جگہ خبر کے معنی دیتا ہے مگر "فَعَمِیَتْ عَلَیْهِمُ الْاَنْبَآءُ" میں اس سے دلیلیں نہ سوجھنا مراد ہے۔ (ابن الفارس)۔

نکاح	نکاح کے لفظ سے عموماً تعلقاتِ زن وشو اور شادی مُراد ہیں، مگر "حَتّٰی اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" میں سِنِ تمیز کو پہنچنا مقصود ہے۔ (ابن الفارس)۔
وَرَاءَ	تمام قرآن مجید میں "وراء" بمعنی آگے اور سامنے ہی کے آیا ہے، لیکن یہ دو مقامات اِس سے مستثنیٰ ہیں: اوّل "فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَآءَ ذٰلِكَ" یعنی سِوٰى ذٰلِكَ (اس کے سوائے) اور دوسرے "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" یعنی سِوٰى ذٰلِكُمْ (اس چیز کے سوائے)۔ (ابو مالک)
ورود	ورود ہر موقع پر داخل ہونے کے معنی میں آیا ہے۔ مگر "وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ" میں یہ مراد ہے کہ اس چشمہ پر ہجوم کیا لیکن اس میں داخل نہیں ہوا۔ (ابن الفارس)۔
ولیّ ولا نصیر	قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی "مَا لَهُمْ فِي الْاَرْضِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ" آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے۔ ورنہ مسلمانوں اور اہلِ ایمان کے مددگار اور شفیع بہت کثرت سے ہیں۔ (ابو الشیخ عن ضحاک عن ابن عباس)
وَمَآ اَدْرٰكَ	قرآن میں جس مقام پر وَمَا يُدْرِيْكَ آیا ہے وہاں اللہ تعالےٰ نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جہاں وَمَآ اَدْرٰكَ فرمایا ہے وہاں بتا بھی دیا کہ وہ کیا شے ہے۔ (سفیان بن عیینہ)۔ اللہ تعالےٰ نے جس چیز کا ذکر اپنے قول "وَمَآ اَدْرٰكَ" سے کیا ہے اس کی خود ہی تفسیر بھی کر دی ہے اور بتا دیا ہے کہ وہ کیا شے ہے اور جس مقام پر "وَمَا يُدْرِيْكَ" آیا ہے وہاں اللہ تعالےٰ نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور نہ کوئی توضیح کی، دیکھو خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے "وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ" اور "وَمَآ اَدْرٰكَ مَا عِلِّيُّوْنَ" اور پھر اس کی تفسیر "كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ" کے ساتھ فرمائی اور الفاظ عِلِّيُّوْنَ اور سِجِّيْنٌ ہی کا اعادہ نہیں کیا۔ اِس میں ایک لطیف نکتہ ہے۔ (امام راغب فی مفردات القرآن)۔ امام راغب نے اِسی پر اکتفا کیا ہے اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا۔
یأس	یأس کا لفظ ہر جگہ ناامیدی کے معنیٰ میں آیا ہے مگر سورۂ رعد میں جو لفظ يَايْئَسِ آیا ہے وہ علم سے متعلق ہے یعنی اس کے معنیٰ ہیں کیا انھیں معلوم نہیں ہوا؟ (ابن الفارس)۔

یُحَافِظُوْنَ	قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی "علٰی صَلَاتِهِمْ یُحَافِظُوْنَ" اور "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ" آیا ہے۔ اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مُراد ہے۔ (مسروق)
یَقْدِرُ	قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی "یَقْدِرُ" آیا ہے اس کے معنی "یَقِلُّ" (کم ہوتا ہے) ہیں۔ (عبد الرحمٰن بن زید بن اسلم)۔
یُکَلِّفُ	قرآن مجید میں جہاں جہاں "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" وارد ہوا ہے اُس سے یہ مقصود ہے کہ اللہ تعالےٰ عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلّف نہیں بناتا مگر طلاق کے بارے میں اس جُملہ کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مُراد لیا گیا ہے۔ (ابن الفارس)۔

جو باتیں اِس نوع میں بیان ہونے سے رہ گئی ہیں ان کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اگلی نوع میں آجائے گا۔

چالیسویں نوع

اُن اَدَوات کے معانی جنکی ایک مفسّر کو ضرورت ہوتی ہے

(اَدَوات سے مُراد حُروف اور ان کے ہمشکل اسمار، افعال اور اسمار ظروف ہیں)

ان کا جاننا اس لحاظ سے نہایت اہم ہے کہ جن مواقع میں یہ استعمال ہوتے ہیں وہاں ان کے اختلاف کے باعث استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے اور ان مواقع پر اسی اعتبار سے اُن کے معانی بدل جاتے ہیں۔ جیساکہ قولہ تعالےٰ "وَاِنَّآ اَوْ اِیَّاکُمْ لَعَلٰی هُدًی اَوْ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ" میں حرف عَلٰی حق کے لحاظ سے لایا گیا ہے اور حرف فِیْ گمراہی کی جہت سے۔ اس کی علّت یہ ہے کہ صاحبِ حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے، جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دَوڑا سکتا ہے اور مفید اور کار آمد باتوں اور چیزوں کو دیکھ کر معلوم کرسکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنے چھٹکارے کا کوئی راستہ ہی نہیں سُوجھتا۔

اور قولہ تعالےٰ "فَابْعَثُوْٓا اَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هٰذِهٖٓ اِلَی الْمَدِیْنَةِ فَلْیَنْظُرْ اَیُّهَآ اَزْکٰی طَعَامًا فَلْیَاْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْیَتَلَطَّفْ" میں حرف "فا" کے ساتھ فَابْعَثُوْٓا، فَلْیَنْظُرْ اور فَلْیَاْتِکُمْ تین جملوں کا عطف اس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ "وَلْیَتَلَطَّفْ" کا عطف حرف "واو" کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہو گیا کیونکہ تلطّف کو کھانا لانے کی کارروائی سے اس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کو، اور کھانے کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کا تعلق اُسے لینے کے واسطے جانے سے تھا، یا ایسے ہی جو تعلق اصحابِ کہف کے غار کے اندر قیام کی مدت پر غور

کرنے اور باہمی جھگڑا ترک کر کے کھانا خریدنے کے لئے باہر جانے کو تھا، وہ بھی مخصوص علاقہ ہے یعنی یہ کہ انھوں نے اپنے زمانۂ قیام غار کی نسبت یہ بات مان کر کہ اس کا علم محض خدا تعالیٰ کو ہے وہ گفتگو بند کر دی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا۔"

قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاۤءِ" الآیۃ میں حرف لام سے تجاوز کر کے آخر کے چار مصارفِ صدقہ کے بارے میں حرفِ "فِیْ" کو (ربط کے لئے) استعمال کرنے سے یہ بات جتانی مقصود تھی کہ یہ لوگ ان لوگوں کی بہ نسبت صدقہ کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر سابق میں حرفِ لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ "فِیْ" ظرفیۃ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہٰذا اس کو استعمال کر کے اس بات کی تنبیہہ کر دی گئی کہ "فِیْ" کے تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے زیادہ حقدار ہیں کہ ان کو صدقات کا مصرف خیال کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ ان میں سما جاتی اور قرار پکڑ لیتی ہے۔ اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں۔

الفارسی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وَفِی الرِّقَابِ" فرمایا ہے "وَلِلرِّقَابِ" نہیں کہا جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا۔[1]

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "خدا الحمد کا شکر ہے کہ اس نے "عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ" ارشاد فرمایا۔ اور "فِیْ صَلٰوتِهِمْ" نہیں کہا۔"

آگے چل کر اسی طرح کی بہت سی باتوں کو بہ ترتیب حروفِ تہجی بیان کیا جائے گا۔ اس موضوع پر بہت سے علماء نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین میں سے الہروی کی کتاب الازہیہ اور متاخرین میں سے ابن اُمّ قاسم کی تصنیف جنی الدّانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے۔

ہمزہ

یہ دو طرح پر آتا ہے:-

وجہ اول استفہام ہے اور اس کی حقیقت و اصلیت دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھا دینے

---

[1] اس صورت میں اگر اس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اس کے آقا کی ملک ہو جائے گا اور غلام اس سے کوئی فائدہ نہ اُٹھا سکے گا۔ اس کے برعکس جب غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دے کر غلام کو آزادی دِلوادی جائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ (مصحح)۔

کی خواہش کرنا ہے۔ ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی وجہ سے وہ کئی اُمور کے ساتھ مخصوص ہے:۔

(۱) اس کا حذف جائز ہے اس کا تذکرہ چھپنویں نوع میں آئے گا۔

(۲) یہ تصوّر اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے آتا ہے بخلاف "هَلْ" کے کہ وہ محض طلبِ تصدیق کے لئے مخصوص ہے" اور باقی تمام حروفِ استفہام صرف طلبِ تصوّر کے ساتھ خاص ہیں۔

(۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) اور نفی (انکاری)، دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے۔ ثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں یہ ہیں: "اَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا" اور "ءٰٓالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ" اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے: "اَلَمْ نَشْرَحْ" اور ایسے موقع پر وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔

اوّل، یاددہانی اور تنبیہ کا جیساکہ مذکورۂ بالا مثال میں ہے یا جیسے قولہ تعالےٰ "اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ" میں آیا ہے۔

اور دوم کسی بڑے کام پر اظہارِ تعجب کے لئے آتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ" میں۔

اور ان دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تحذیر (ڈرانے) سے مُشابہ ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ"۔

(۴) ہمزہ حرفِ عطف پر اس اَمر سے آگاہ کرنے کے لئے پہلے لایا جاتا ہے کہ صدرِ کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اَوَكُلَّمَا عٰهَدُوْا عَهْدًا"— "اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰى" اور "اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ"۔

ہمزہ کے دیگر تمام اخوات (ہم معنی کلمات یعنی حروفِ استفہام) حرفِ عطف کے بعد واقع ہوتے ہیں جیساکہ اجزائے جملۂ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے۔ مثال کے طور پر قولہ تعالےٰ "فَكَيْفَ تَتَّقُوْنَ"، "فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ"، "فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ"، "فَهَلْ يُهْلَكُ"، "فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ" اور "فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنٰفِقِيْنَ" کی حالتوں پر غور کرو۔

(۵) ہمزہ کے ساتھ اس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ ہو۔ مگر هَلْ اِس کے برعکس ہے یعنی اس

کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے۔ جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو" اس بات کو ابو حیان نے بعض علماء سے نقل کیا ہے۔

(۴) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اس کے سوا دوسرے حروف استفہام شرط پر نہیں آتے، مثلاً " اَفَاِنْ مِّتَّ فَھُمُ الْخَالِدُوْنَ " اور " اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ " ہیں۔ اور اس حالت میں وہ ہمزہ استفہام حقیقی کے معنیٰ سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستاونویں نوع میں کیا جائے گا۔

فائدہ

جب ہمزہ استفہام " رَاَیْتَ " پر داخل ہوتا ہے تو اس حالت میں رویت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنیٰ میں آنا ممنوع ہوتا ہے اور اس کے معنیٰ " اَخْبِرْنِیْ " (مجھ کو خبر دو) کے ہوتے ہیں۔

کبھی اس ہمزہ کو " ھَا " کے ساتھ بھی بدل لیتے ہیں، چنانچہ اسی صورت پر قنبل کی قرأت " ھَا اَنْتُمْ ھٰؤُلَاءِ " قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے۔

اور کبھی ہمزۂ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس کی مثال یہ قرأت ہے " وَلَا نَکْتُمُ شَھَادَۃً " (تنوین کے ساتھ)، " آللّٰہِ " (مدّ کے ساتھ)[له]

ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے ندا کے طور پر ہے۔ فاریوں نے قولہ تعالےٰ " اَمَنْ ھُوَ قَانِتٌ اٰنَاءَ الَّیْلِ " حرف میم کی تخفیف کے ساتھ اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنیٰ یہ لئے ہیں کہ " اِن صفتوں کے حامل شخص "

ابن ہشام کا بیان ہے کہ " کتاب اللہ میں کوئی ندا بغیر " یا " (حرفِ ندا) کے آئی ہی نہیں۔ لہٰذا یہ قول بعید از عقل ہے اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کو حرفِ ندا مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرتِ حذف کا دعوےٰ کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔ یہ قول قریب الفہم ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہو سکتا۔ اور جو لوگ اس مثال میں ہمزۂ استفہامیہ مانتے ہیں، وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار

[له] یعنی قولہ تعالےٰ " وَلَا نَکْتُمُ شَھَادَۃَ اللّٰہِ اِنَّا اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِیْنَ " میں شَھَادَۃَ کو تنوین دے کر آگے اسم ذات پر ہمزۂ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا۔ (مترجم)

بیٹھے ہیں " اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ خَيْرٌ اَمْ هٰذَا الْكَافِرُ اَيِ الْمُخَاطَبُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا " (آیا وہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے وہ اچھا ہے یا یہ کافر، یعنی قولہ تعالٰے " قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا " کا مخاطب) اور اِس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادل ہمزہ (یعنی " اَمْ ") اور دوم خبر (هٰذَا الْكَافِرُ)۔

اَحَدٌ

ابو حاتم نے کتاب الزینہ میں بیان کیا ہے کہ:

" اَحَدٌ الواحد کی برنسبت بہت زیادہ مکمل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے " فُلَانٌ لَا يَقُوْمُ لَهٗ وَاحِدٌ "[1] تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی تعظیم کو دو یا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں، بلکہ معنیً ایسا ہونا جائز نظر آتا ہے، اِس کے برعکس اگر کہا جائے کہ " لَا يَقُوْمُ لَهٗ اَحَدٌ "[2] تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہو جاتی ہے۔

اِس کے علاوہ اَحَدٌ میں وہ خصوصیت ہے جو وَاحِدٌ میں ہرگز نہیں، مثلاً اگر کہا جائے، " لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ "[3] تو اِس سے آدمی، چوپایہ، جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔

غرضکہ وَاحِدٌ کا لفظ حیوانِ ناطق اور حیوان مطلق وغیرہ سب کے لئے عام ہے اور اَحَدٌ محض انسانوں کے لئے خاص ہے چنانچہ " لَيْسَ فِي الدَّارِ اَحَدٌ " کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے۔

نیز " اَحَدٌ " کا لفظ کلام عرب میں، اوّل اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً قولہ تعالٰے " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ " یعنی وَاحِدٌ اور اَوَّلُ۔ اور قولہ تعالٰے " فَابْعَثُوْٓا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ "۔

اور اگر اس سے " وَاحِدٌ " اور " اوّل " کے خلاف دوسرے معنی مطلوب ہوں تو یہ صرف منفی کلام میں مستعمل ہوگا، مثلاً کہا جائے گا " مَا جَآءَنِيْ مِنْ اَحَدٍ " اور اِسی قبیل سے ہے قولہ تعالٰے " اَيَحْسَبُ اَنْ لَّنْ يَّقْدِرَ عَلَيْهِ اَحَدٌ " ، " اَنْ لَّمْ يَرَهٗٓ اَحَدٌ " ، " فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ

---

[1] فلاں شخص کے لئے ایک آدمی کھڑا نہیں ہوتا (تعظیماً) ۱۲

[2] اُس کی تعظیم کے لئے ایک بھی کھڑا نہیں ہوتا۔ ۱۲

[3] گھر میں ایک آدمی نہیں ۱۲۔

اَحَدٍ "، "وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ" لیکن لفظ وَاحِد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے۔

اور اَحَدٌ میں مذکر و مؤنث کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالٰے "لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ" بخلاف وَاحِدٌ کہ اُس میں "وَاحِدٍ مِّنَ النِّسَآءِ" نہیں کہا جا سکتا بلکہ "كَوَاحِدَةٍ" کہنا ضروری ہے اور اَحَدٌ کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے۔

میں کہتا ہوں "اسی لئے قولہ تعالٰے "فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِيْنَ" میں اُس کی صفت صیغۂ جمع کے ساتھ آئی ہے بر خلاف وَاحِد کے۔"

اور "اَحَد" کی جمع اس کے لفظ کے ساتھ، یعنی "اَحَدُوْنَ" اور "اَحَادُ" آتی ہے، مگر "وَاحِد" کی جمع اس کے لفظ سے نہیں آتی، یعنی وَاحِدُوْنَ کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اِثْنَان اور ثَلَاثَة کہا جائے گا۔

نیز لفظ اَحَد حساب میں نہیں آتا، چنانچہ جمع، ضرب اور تقسیم یا کسی حسابی قاعدہ میں اس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِد ان سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آسکتا ہے اور آتا ہے۔"

ابو حاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہوا — ابو حاتم کے اس بیان سے اَحَدٌ اور وَاحِدٌ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوگئے ہیں۔

اس کے علاوہ البارزی نے کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سُوْرَةُ الْاِخْلَاصِ کی تفسیر کے تحت لکھا ہے کہ:

"اگر یہ کہا جائے کہ کلام عرب میں اَحَدٌ کا نفی کے بعد اور وَاحِدٌ کا اثبات کے بعد استعمال بہت مشہور و متداول ہے، مگر یہاں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اثبات کے بعد استعمال ہوا ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ابو عبید نے اِن دونوں کا ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہونا مختار قرار دیا ہے۔ اور اس صورت میں ان میں سے کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہوسکتا، اگرچہ استعمال کی رُو سے اَحَدٌ کا نفی میں آنا زیادہ پایا جاتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ اس مقام پر (قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ میں) فواصل (آیات) کی رعایت کرکے غالب استعمال (مروجہ قاعدہ)

سے عادل (تجاوز) کیا گیا ہو"

امام راغب اپنی کتاب "مفردات القرآن" میں لکھتے ہیں:-

"اَحَدٌ" کا استعمال دو طریقوں پر ہوتا ہے:

ایک محض نفی میں اور دوسرے اثبات میں:

پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس ناطقین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل وکثیر سب کو شامل ہوتا ہے، اسی لئے یہ کہنا درست ہے "مَا مِنْ اَحَدٍ فَاضِلِیْنَ" جیسے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِیْنَ"

اور دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے:

اوّل:- دھائیوں کے ساتھ عدد میں، جیسے "اَحَدَ عَشَرَ" اور "اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ"

دوّم:- مضاف الیہ ہوکر اوّل کے معنیٰ میں، جیسے قولہ تعالےٰ "اَمَّا اَحَدُكُمَا فَیَسْقِیْ رَبَّهٗ خَمْرًا"

سوّم:- مطلق وصف ہوکر استعمال ہوتا ہے اور یہ وصف صرف اللہ تعالےٰ کے لئے مخصوص ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اور اس کی اصل وَحَدٌ تھی مگر وَحَدٌ کا استعمال غیر اللہ کی صفت میں ہوتا ہے" اھ

اِذْ

اِس کا استعمال بھی کئی طرح سے ہوا ہے۔

ایک زمانۂ ماضی کا اسم ہوکر، اور یہی اس کا بیشتر استعمال ہے۔

پھر جمہور کا قول ہے کہ "اِذْ" ترتیب کلام میں اِس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا" یا ظرف کی طرف مضاف ہو، مثلاً قولہ تعالےٰ "بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا"، "یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ"، "وَاَنْتُمْ حِیْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ"

بعض دیگر علماء کہتے ہیں کہ "نہیں وہ "اِذْ" مفعول بہ بھی ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "وَاذْكُرُوْا اِذْ كُنْتُمْ قَلِیْلًا" اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں جہاں لفظ "اِذْ" آیا ہے وہ مفعول بہ واقع ہوا ہے مگر فعل "اُذْكُرْ" کی تقدیر پر۔

یہ مفعول بہ سے بدل بھی واقع ہوتا ہے، مثلاً "وَاذْكُرْ فِی الْكِتٰبِ مَرْیَمَ اِذِ انْتَبَذَتْ" اِس مقام پر لفظ "اِذْ" لفظ "مَرْیَمَ" سے اسی طرح بَدَلِ اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح

کا بدلِ اشتمال "یَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ" اور "قِتَالٍ فِيْهِ" میں ہے اور "اُذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْبِيَآءَ" یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو ہی مذکور جعل (انبیاء ع کو انسانوں میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل الکلّ من الکلّ واقع ہوا ہے۔

سابق دونوں مثالوں میں جمہور علماء اُس کو مثالِ اوّل یعنی "وَاذْكُرُوْا اِنِعْمَةَ اللّٰهِ اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا" میں مفعول محذوف (نعمۃ اللہ) کا ظرف بناتے ہیں اور مثال دوم یعنی "وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مَرْيَمَ" الآیہ میں مفعول محذوف (قِصَّة) کے مضاف (مریم) کا ظرف قرار دیتے ہیں۔ اس بات کی تائید قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً" الآیۃ میں مفعول کے صریحی طور پر مذکور ہونے سے بھی ہے۔

زمخشری کا بیان ہے کہ "اِذْ" مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قرأت "لَمِنْ مَّنِّ اللّٰهِ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ" روایت کرکے کہا ہے کہ، عبارت میں "اِذْ بَعَثَ" مقدر ہے اسی لئے وہ اس مقام پر اسی طرح محلِ رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول "اخطب مایکون الامیر اذا کان قائمًا" میں لفظ اذا محلِ رفع میں واقع ہوتا ہے یعنی اس سے مُراد یہ ہے کہ "لَمِنْ مَّنِّ اللّٰهِ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَقْتَ بَعْثِهٖ" [1]

ابن ہشام نے کہا ہے کہ "ہم کو نہیں معلوم کہ اس بات کا جو زمخشری نے کہی ہے کسی اور نے بھی ذکر کیا ہو"

ابن کثیر نے ذکر کیا ہے کہ "اِذْ" فعل کو زمانۂ گزشتہ سے زمانۂ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا" مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے اور اس آیت کو ارشادِ باری "وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ" کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضی واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے، مگر قولِ ماسبق کو ثابت کرنے والوں نے جن میں سے ابنِ مالک بھی ہیں یہ حجت پیش کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ اِذِ الْاَغْلٰلُ فِيْٓ اَعْنَاقِهِمْ" میں "يَعْلَمُوْنَ" لفظاً اور معنیً ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرفِ تنفیس (توسیع) سَ اس پر داخل ہے پھر اُس نے اِذْ پر اپنا عمل بھی کیا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ بجائے اِذَا کے مانا جائے

بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ "اِذْ" حال کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوْدًا اِذْ تُفِيْضُوْنَ فِيْهِ" [2] یعنی "حِيْنَ تُفِيْضُوْنَ فِيْهِ"

[1] ترجمہ: بے شک مومنوں پر رسول کے مبعوث کرتے وقت خدا تعالیٰ کا ایک احسان تھا۔ الخ ۱۲
[2] جس وقت تم اُس کام میں [3]

[3] مصروف ہوتے ہو۔ ۱۲

فائدہ

ابن ابی حاتم نے السّدی کے طریق پر ابو مالک سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں "اِنْ" کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اُس کے معنی "لَمْ یَکُنْ" (نہیں تھا) اور جس مقام پر "اِذْ" آیا ہے اس کے معنی "فَقَدْ کَانَ" (بے شک تھا) کے ہوں گے۔

(۲) دوسری وجہ "اِذْ" کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سببیہ) ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَنْ یَّنْفَعَکُمُ الْیَوْمَ اِذْ ظَّلَمْتُمْ اَنَّکُمْ فِی الْعَذَابِ مُشْتَرِکُوْنَ" (یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک کیا جانا تمھیں اس واسطے کوئی نفع نہ دے گا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے)۔

اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرف "اِذْ" بمنزلہ لام سببیّت کے ہے یا ظرف بمعنی وقت ہے۔ اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آتی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں، ان میں سے پہلا قول یعنی "اِذْ" کا لامِ علّت کے قائم مقام ہونا سیبویہ کی طرف منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں:

(۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث "اِذْ"، "اَلْیَوْمَ" سے بدل نہیں ہو سکتا۔

(۲) ظرف مانا جائے تو "یَنْفَعَ" کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو دو ظرف میں عمل نہیں کر سکتا۔ مُشْتَرِکُوْنَ کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ "اَنَّ" اور اس کے اخوات کی خبر کا معمول اُس پر مقدّم نہیں ہوتا۔ اور اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدّم نہیں آتا اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ ان لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ کہ خاص اسی زمانہ میں جب کہ انھوں نے ظلم کیا تھا۔ اور جن امور نے یہاں "اِذْ" کے تعلیلیہ ماننے پر آمادہ کیا ہے، وہ ذیل کی مثالیں ہیں:

قال اللہ تعٰ "وَاِذْ لَمْ یَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَیَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِیْمٌ" اور "وَاِذِ اعْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَمَا یَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ فَاْوٗا اِلَى الْكَهْفِ"

مگر جمہور علماء نے اِس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عبارت کی تقدیر ہے "بَعْدَ اِذْ ظَلَمْتُمْ"

ابن جنّی نے کہا ہے "میں نے ابو علی سے بارہا قولہ تعالیٰ "وَلَنْ یَّنْفَعَکُمُ الْیَوْمَ اِذْ

کے بارے میں اَلْیَوْمَ سے اِذْ کا بدل قرار دینا مشکل ظاہر کرتے ہوئے اِس بات کی تردید معلوم کرنی چاہی ہے تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دُنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا اللہ کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے۔ اِس لحاظ سے اَلْیَوْمَ (بھی) ماضی دگزشتہ زمانہ ہوگا" اھ

(۳) تیسری وجہ استعمال اِذْ کی تو کید ہے کیونکہ وہ زائد ہونے پر محمول ہوتی ہے۔ یہ قول ابو عبیدہ کا ہے اور اِس بارے میں ابن قتیبہ نے اس کی پیروی کی ہے۔ ان دونوں نے کئی آیتوں کو اِس پر محمول کیا ہے کہ منجملہ ان کے ایک قولہ تعالےٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ الآیہ" ہے۔

(۴) چوتھی وجہ تحقیق کے معنیٰ میں آنے کی ہے جیسے "قَدْ" تحقیق کے لئے آتا ہے۔ اِس قاعدہ پر آیت مذکورۂ بالا کو بھی محمول کیا گیا ہے۔ نیز سہیلی نے قولہ تعالےٰ "بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ" اِسی قبیل سے قرار دیا ہے۔ مگر ابن ہشام نے کہا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں" یعنی قابلِ تسلیم نہیں۔

مسئلہ

"اِذْ" کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے کہ جملۂ اسمیہ ہو، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاذْكُرُوْٓا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ"۔ یا ایسا جملۂ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر ماضی ہو، جیسے قولہ تعالےٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ" اور "وَاِذِ ابْتَلٰٓى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ"۔ یا اُس جملۂ فعلیہ کا فعل صرف معنیً فعل ماضی ہو نہ کہ لفظاً، جیسے قولہ تعالےٰ "وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِيْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ" اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ثَانِيَ اثْنَيْنِ اِذْ هُمَا فِي الْغَارِ اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ" میں جمع ہیں۔

اور کبھی "اِذْ" کا مضاف الیہ ایک جملہ ہوتا ہے جو اس وجہ سے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ پر جملہ کے بدلہ میں تنوین لاتے ہیں اور "ذال" کو دو ساکن حرفوں کے یکجا ہونے کے باعث کسرہ دیتے ہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "وَيَوْمَئِذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" میں آیا ہے۔

اخفش نے اِس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں "اِذْ" معرّب ہو گیا ہے،

اس لئے کہ اُس کو جُملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو "یوم" اور "حِین"
کے الفاظ اس کی جانب مضاف ہوگئے اور اس نے مضاف الیہ بن کر کسرہ کا اعراب قبول کرلیا۔
اخفش کا یہ قول اس طرح پر رَدّ کیا گیا ہے کہ "اِذْ" کا مبنی ہونا اس کے دو حرفوں پر
وضع کرنے کی وجہ سے ہے اور اس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معناً بہرحال باقی ہے جیسے
کہ موصول کا صلہ لفظاً حذف کر دیا جاتا ہے مگر وہ اس سے معنیً مستغنی نہیں ہوتا۔

اِذَا

دو طریقوں پر مستعمل ہے:

(۱) مفاجات (امرِ ناگہانی) کے لئے۔ اس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص
ہوتا اور جواب کا محتاج نہیں رہتا۔

اِذَا فجائیہ ابتدائے کلام میں واقع نہیں ہوتا اور اس کے معنیٰ حال کے ہوتے ہیں نہ کہ
مستقبل کے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَاَلْقٰهَا فَاِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعٰى" اور "فَلَمَّآ اَنْجٰاهُمْ اِذَا
هُمْ يَبْغُوْنَ" اور "وَاِذَآ اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ اِذَا لَهُمْ
مَّكْرٌ فِيْٓ اٰيَاتِنَا" میں ہے۔

ابن الحاجب کا بیان ہے کہ "مُفَاجاۃ" کے معنیٰ یہ ہیں کہ کوئی شئے تمہارے ساتھ
تمہارے کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو، مثلاً تم کہو "خَرَجْتُ فَاِذَا الْاَسَدُ
بِالْبَابِ"[۱] اب اس قول کے معنیٰ یہ ہیں کہ جب تم فعلِ خروج کے وصف سے موصوف ہوئے
اُسی وقت شیر تمہارے ساتھ آموجود ہوا۔ یا تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بن
گیا۔ مگر اس کا تمہارے نکلنے کے مقام پر تمہارے ساتھ آموجود ہونا زیادہ دل کو لگتی بات
ہے بہ نسبت اس کے کہ تمہارے نکلنے کے وقت وہ تمہارے ساتھ آموجود ہو۔ کیونکہ نکلنے
کے وقت میں اس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اس قدر قوی نہیں جتنی کہ اس آموجودگی کو
جگہ میں خصوصیت حاصل ہے اور ہر ایک ظرف یا وصف جو موصوف اور مظروف کے
ساتھ قریب تر ہو سکتا ہے اسی میں مُفاجاۃ زیادہ قوی ہوتی ہے"۔

اِس "اِذَا" کے بارے میں اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے۔ اخفش کا یہی قول ہے۔ اور اسی کو ابن مالک نے

[۱] میں نکلا ہی تھا کہ یکایک شیر دروازے پر ملا۔ ۱۲

ترجیح دی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ظرفِ مکان ہے، یہ مُبرّد کا قول ہے۔ اور اس کو ابن عصفور نے بھی ترجیح دی ہے۔

تیسرا قول ظرفِ زمان ہونے کا ہے۔ زجاج اِسی کا قائل ہے اور زمخشری نے اسے ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ اس کا عامل وہ فعلِ مقدر ہے جو لفظ مفاجأۃ سے مشتق ہوتا ہے۔ زمخشری نے عبارت کی تقدیر اس طرح قرار دی ہے "ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ فَاجَأْتُمُ الْخُرُوجَ فِي ذٰلِكَ الْوَقْتِ"[ل]

ابن ہشام کا بیان ہے کہ "یہ بات زمخشری کے سواکسی اور نحوی سے ثابت نہیں، ورنہ علمائے نحو عام طور پر اس بات کو مانتے ہیں کہ "إِذَا" کو خبرِ مذکور یا مقدّر نصب دیا کرتی ہے۔" ابن ہشام نے کہا ہے کہ "تنزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اسی کی تصریح کے ساتھ واقع ہوئی ہے"۔

(۲) دوسری وجہ إذا کے استعمال کی ہے کہ وہ فجائیّہ نہیں ہوتا۔

اِس صورت میں اکثر و بیشتر وہ فعلِ مستقبل کا ظرف متضمن معنیٔ شرط ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں پر داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج ہوتا ہے اور بخلاف إذا فجائیّہ کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے۔ اِس طرح سے کہ اس کے بعد آنے والا فعل ظاہر ہو جیسے "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ" یا فعل مقدر ہو، مثلاً "إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ"[ع] اور إذا کا جواب یا تو فعل ہوگا مثلاً "فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللّٰهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ" یا جملۂ اسمیّہ حرفِ "فا" کے ساتھ مقرون ہوگا جیسے "فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ" اور "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ" یا جواب جملہ فعلیّہ طلبیّہ ہوگا۔ وہ بھی اسی طرح مقرون بالفا ہوگا، جیسے "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" یا اس کا جواب ایسا جملۂ اسمیّہ ہوگا جس کو "إذا" فجائیہ کے ساتھ قرین (شامل) بنایا گیا ہو، مثلاً "إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ" اور "فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ" ہے۔

اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ "إذا" کا جواب اِس وجہ سے کہ اس کا ماقبل خود اس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُسے ذکر کرنے سے مستغنی کر دیتی ہو مقدر ہوا کرتا ہے۔ اس کا ذکر حذف کی انواع میں ہوگا۔

ل "پھر جب کہ اُس نے تم کو بُلایا، ناگہاں تم اس وقت نکلنے میں مشغول ہوئے" ۱۲

ع تقدیرِ عبارت "إِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ" ہے۔ ۱۲

اور کبھی یہ "اِذَا" ظرفیت سے خارج ہو جاتا ہے۔

اخفش نے قولہ تعالےٰ "حَتّٰی اِذَا جَاۗءُوْهَا" کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں "حَتّٰی" نے "اِذَا" کو جز دیا ہے۔

ابن جنّی نے قولہ تعالےٰ " اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ " الآیۃ کے بارے میں کہا ہے کہ "جن لوگوں نے "خَافِضَةً رَّافِعَةً" کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے، وہ پہلے " اِذَا " کو مبتدا اور دوسرے "اِذَا" کو خبر مانتے ہیں اور ان دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں۔

اسی طرح "لَيْسَ" اور اس کے معمولات کا جملہ بھی ہے اور اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ "واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنا دے گا اور وہی وقت زمین کے ہلا دیئے جانے کا ہے۔

مگر جمہور نے "اِذَا" کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ حَتّٰی ابتدا کا حرف ہے اور پورے جملہ پر داخل ہوتا ہے مگر وہ کوئی عمل نہیں کرتا۔ اور دوسرے جملہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ دوسرا " اِذَا " پہلے " اِذَا " سے بدل ہے، اور پہلا "اِذَا" ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنیٰ کے محذوف ہے اور اس امر کی خوبی سے کلام میں طوالت آجاتی ہے۔ اور جواب کی تقدیر دوسرے " اِذَا " کے بعد اس طرح ہے کہ "اِنْقَسَمْتُمْ اَقْسَامًا" (تم متعدد قسموں میں بٹ گئے) "وَكُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلٰثَةً"[1]

اور کبھی وہ مستقبل کے معنی سے خارج ہو کر فعل حال کے معنی میں آتا ہے، جیسے "وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى" اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ "وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى"

اور کبھی فعل ماضی کے معنوں میں بھی آتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا" الآیۃ۔ اسی لئے کہ یہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے۔

اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَاۤ اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَاۤ اَجِدُ مَاۤ اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ"، "حَتّٰۤى اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ" اور "حَتّٰۤى اِذَا سَاوٰى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ"

اور کبھی وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاِذَا مَا غَضِبُوْا

---

[1] اور تم تین قسموں پر ہو جاؤ گے۔ ۱۲

هُمْ يَغْفِرُوْنَ "، " وَالَّذِيْنَ إِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ " کہ اِن دونوں آیتوں میں " اِذَا " اپنے بعد والے مبتدا " هُمْ " کی خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملۂ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرفِ " فَا " کے ساتھ مقرون ہوتا۔

بعض علماء کا قول ہے کہ اَمرِ مذکورہ بالا کی تقدیر پر " اِذَا " کا ظرفیہ ہونا قابلِ تردید بات ہے کیونکہ حرف " فَا " کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر " هُمْ " تاکید کے لئے ہے نہ کہ وہ مبتدا ہو اور اُس کے مابعد کا جواب " اِذَا " ہونا فضول سی بات ہے۔

پھر تیسرا قول یہ ہے کہ " اِذَا " کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کا جملہ دلالت کرتا ہے۔ مگر یہ بھی سراسر تکلّف اور غیر ضروری بات ہے۔

تنبیہیں

(اوّل) محققین کی رائے ہے کہ " اِذَا " کو اس کی شرط نصب دیا کرتی ہے اور اکثر علماء کہتے ہیں کہ " اِذَا " کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔

(دوم) کبھی ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں کا استمرار اور دَوام جتانے کے واسطے " اِذَا " کا اُسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی مقصد کے لئے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں۔ اس کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ " وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ قَالُوْٓا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ " یعنی اُن کی ہمیشہ ہی حالت رہتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " وَاِذَا قَامُوْٓا اِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى " (یعنی جب بھی وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو سُستی ہی کر کے اُٹھتے ہیں)۔

(سوم) ابن ہشام نے کتاب مغنی میں " اِذْ مَا " کا ذکر کیا ہے مگر " اِذَا مَا " کو بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤ الدّین السُبکی نے کتاب عروس الافراح میں " اِذَا مَا " کا بیان حروفِ شرط کے ضمن میں کیا ہے۔

" اِذْ مَا " قرآن مجید میں کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارے میں سیبویہ کا قول یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے۔ اور مُبرّد وغیرہ ائمۂ فنِ نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظرفیت پر باقی ہے۔

اَب رہا " اِذَا مَا " تو یہ قرآن میں قولہ تعالیٰ " وَاِذَا مَا غَضِبُوْا " اور " اِذَا مَآ اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ " میں آیا ہے اور میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ اس کو

ظرفیت پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیت کی طرف راجع رہے۔ اور اِس اَمر کا بھی خیال رہے کہ "اِذَمَا" میں دونوں قول جاری کئے جاسکیں گے، یعنی احتمال ہے کہ اس کو ظرفیت پر باقی رکھا جائے۔ کیونکہ وہ "اِذَامَا" کے خلاف مرکّب ہونے سے بہت دُور ہے۔

(چہارم) "اِذَا"، "اِنْ شرطیہ" کے خلاف یقینی، مظنون اور کثیرالوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے۔ اور "اِنْ" بالخصوص مشکوک اور موہوم اور نادر باتوں پر آتا ہے۔ اِسی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" اور پھر ارشاد ہے "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا"۔ اِن مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ وضو کے بارے میں جو بار بار کرنا ہوتا ہے، لفظ "اِذَا" کو لایا۔ اور غسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف "اِنْ" کو استعمال کیا۔ کیونکہ جنابت، حدث کی نسبت کم ہوا کرتی ہے۔ یا مثلاً ارشاد ہے "فَاِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوا" اور فرمایا "وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ"۔ دیکھو اِن مثالوں میں پروردگار عالم نیکی کے بارے میں "اِذَا" کو لایا ہے کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی بابت "اِنْ" وارد ہوا ہے اِس لئے کہ بدی کم واقع ہوتی ہے اور مشکوک چیز ہے۔

ہاں، اِس قاعدہ پر دو آیتوں سے اِشکال بھی پیدا ہوتا ہے:

پہلی مثال قولہ تعالےٰ "وَلَئِنْ مُتُّمْ" اور "اَفَاِنْ مَّاتَ" ہے، کہ اِن میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شئے ہونے کے "اِنْ" وارد کیا ہے۔

اور دوسری مثال قولہ تعالےٰ "وَاِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُّنِيْبِيْنَ اِلَيْهِ ثُمَّ اِذَا اَذَاقَهُمْ مِّنْهُ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا" کہ یہاں دونوں طرف "اِذَا" کو لایا گیا ہے۔

پہلی مثال کے اشکال کو زمخشری نے یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ "موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہوسکتا اِس لئے اس کو غیر یقینی شئے کے قائم مقام بنایا۔"

اور دوسری مثال کے اشکال کو سکاکی نے یوں رفع کیا ہے کہ "اِس مقام میں ملامت کرنے اور خوف دِلانے کے ارادے سے اللہ تعالےٰ نے "اِذَا" کو استعمال فرمایا ہے"

تاکہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کرلیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) بھگتنا ہوگا۔ پھر یہ تفصیل (کمیٔ عذاب) لفظ "مَسَّ" سے ماخوذ ہے اور لفظ "ضُرٌّ" کے نکرہ بنانے سے بھی۔

اَب رہی یہ بات کہ قول تعالےٰ "وَاِذَا اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَنَاٰى بِجَانِبِهٖ ۚ وَاِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُوْ دُعَاءٍ عَرِيْضٍ ۞" تو اِس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ "مَسَّهُ" میں جو ضمیر ہے، وہ متمرد رُوگردانی کرنے والے کی جانب راجع ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف اور "اِذَا" کا لفظ یہاں اِس اَمر سے آگاہی کے لئے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبّر شخص یقیناً شر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا۔

خَوَیّی نے کہا ہے کہ "میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ "اِذَا" ظرف اور شرط ہونے کی وجہ سے متیقّن اور مشکوک دونوں اَمر پر آسکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے متیقّن پر اُس کا دخول موزوں ہے۔"

(پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں بھی "اِذَا" "اِنْ" کے برعکس اور خلاف ہے۔

ابن عصفور کا بیان ہے کہ "اگر تم یہ کہو کہ "اِذَا قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرٌو" تو اِس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا۔ اور یہی بات صحیح ہے۔"

اِذَا میں اگر مشروطبہا معدوم ہو تو اس کی جزار فی الحال واقع ہوجائے گی مگر اِنْ میں جزار کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروطبہا کے وجود سے مایوسی نہ ہوجائے۔

"اِذَا" میں اس کی جزار ہمیشہ اس کی شرط کے عقب میں آتی ہے اور اُس سے متّصل ہی رہتی ہے، کیونکہ نہ تو اُس پر جزار کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر۔ مگر "اِنْ" اس کے خلاف ہے۔

نیز "اِذَا" اپنے مدخول کو (جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا۔

خاتمہ

بعض کہتے ہیں کہ کبھی اِذَا زائد بھی ہوتا ہے اور اس کی مثال میں "اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" کو پیش کرتے ہیں، جس سے "اِنْشَقَّتِ السَّمَاءُ" مُراد ہے، بالکل اِسی طرح جیسے "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ" میں اِذَا زائدہ مقدر ہے۔

إِذَنْ :-

سیبویہ نے کہا ہے کہ "اس کے معنیٰ جواب یا جزاء کے ہیں"

شلوبین نے کہا ہے کہ "ہر موقع پر اس کے یہی معنیٰ ہوں گے" فارسی کا قول ہے کہ نہیں یہ معنیٰ اکثری ہیں۔ اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ "إِذَنْ"، "إِنْ" یا "لَوْ" کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے، خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں یا مقدّر"

فرّاء کا قول ہے کہ "جس جگہ "إِذَنْ" کے بعد لام آئے گا تو ضرور ہے کہ اس سے قبل "لَوْ" مقدّر ہو۔ اگرچہ بظاہر اس کا کوئی پتہ نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ" اور "إِذَنْ" حرفِ عامل بھی ہے جو صدر (شروع) میں آنے کی شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا ان شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنیٰ مستقبل کے ہوں اور وہ قسم یا "لَا" نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو"

ائمّۂ نحو کا بیان ہے کہ جس حالت میں "إِذَنْ" کا وقوع "واؤ" اور "فا" کے بعد ہوتا ہے، اس حالت میں دونوں وجہیں اس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب ہر دو) مثلاً "وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ" اور "فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ" ان دو صورتوں میں اس کی قرأت نصب کے ساتھ شاذ و نادر ہی ہوئی۔

ابن ہشام کا قول ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ جب "إِذَنْ" سے کوئی شرط یا جزاء مقدّم آئے اور وہ عطف کیا جائے گا، تو اس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدّر کیا جائے گا تو اُسے جزم دے کر "إِذًا" کا عمل باطل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس وقت وہ زائد اور بیکار ہو گا، یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء) پر ہوگی، اور اس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہوں گے۔ اور اسی طرح جب کہ اس سے پہلے کوئی ایسا مبتدا آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر "إِذَنْ" کا عطف جملۂ فعلیہ پر ہوا ہو تو اُسے رفع اور جملۂ اسمیّہ پر ہُوا ہو تو اس میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی"

کسی اور نحوی کا قول ہے کہ "إِذَنْ" کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اوّل یہ کہ وہ شرط اور سببیّت کے انشاء پر دلالت کرے مگر اس حیثیت سے کہ اس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا ہو، جیسے کوئی کہے "آزُورُكَ"[1] اور تم اُسے

---

[1] میں تم سے ملنے آؤں گا۔۱۲

جواب دو" اِذَنْ اُکْرِمَكَ "[51] ایسے موقعوں پر " اِذَنْ " عاملہ ہے اور وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہو کر صدر کلام میں آنے کی صورت میں مضارع مستقبل متصل[52] کو نصب دے گا۔

(۲) دوم یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کرے جس کا ارتباط مقدّم جملوں میں سے کسی جملہ یا شئے کے ساتھ ہو، یا کسی ایسے مسبّب کی اطلاع دے جو فی الحال واقع ہوا ہو۔ ان صورتوں میں " اِذَنْ " عاملہ نہ ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ مؤکّدات[53] قابلِ اعتماد نہ سمجھے جاتے اور ان مقامات میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے، مثلاً " اِنْ تَاْتِنِیْ اِذَنْ اٰتِیْكَ " اور " وَاللّٰہِ اِذَنْ لَاَ فْعَلَنَّ " دیکھو ان مثالوں میں سے اگر " اِذَنْ " گر جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہے گا۔ اس طرح کا غیر عاملہ " اِذَنْ " جملۂ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے، جیسے تم کہو " اِذَنْ اَنَا اُکْرِمُكَ " اور یہ بھی جائز ہے کہ اُس کو جُملہ کے وسط میں یا آخر میں لے آئیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَھْوَاءَھُمْ مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّكَ اِذًا " کہ اس مقام پر " اِذَنْ " سے جواب کی تاکید ہوتی ہے اور ماتقدّم کے ساتھ ربط قائم ہوتا ہے "

تنبیہات

تنبیہ اوّل: میں نے اپنے شیخ علّامہ کافیجی کو قولہ تعالیٰ " وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَکُمْ اِنَّکُمْ اِذًا لَّخَاسِرُوْنَ " کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سُنا ہے کہ اس مقام پر جو لفظ " اِذًا " آیا ہے یہ معہودہ[54] لفظ " اِذَنْ " نہیں بلکہ " اِذَا " شرطیّہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا وہ حذف کر کے اس کی جگہ تنوین لائی گئی ہے جیسا کہ " یَوْمَئِذٍ " میں ہے"

میں شیخ کے اِس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ باریکی انھوں نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زرکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علّامہ موصوف نے " اِذَنْ " کے دونوں مذکورہ بالا معنوں کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ " بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے " اِذَنْ " کے ایک تیسرے معنی بھی بیان کئے ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ " اِذًا کا لفظ اِذَا کلمۂ ظرف زمانِ ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا

---

[51] تب میں تمھاری عزّت کروں گا۔ ۱۲

[52] " اِذَنْ " کے قریب واقع ہونے والے مستقبل کو۔ ۱۲

[53] تاکید کرنے والی چیزیں۔ ۱۲

[54] مقررہ اور معلومہ۔ ۱۲

تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں "حِینَئِذٍ" کی طرح تنوین لائی گئی۔ غرض کہ یہ "اِذًا" فعل مضارع کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں، کیونکہ "اِذَنْ ناصبہ" فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع میں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اِذًا مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آجاتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اِذًا لَّاٰتَیْنَاهُمْ" "اِذًا لَّاَمْسَكْتُمْ" اور "اِذًا لَّاَذَقْنَاكَ" اور یہ اسم پر بھی آیا کرتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ"۔

زرکشی نے مزید کہا کہ "اِن معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے، مگر یہ ان کے اُس بیان کا قیاس ہے جو انھوں نے "اِذْ" کے بارے میں کیا ہے"۔

ابوحیّان کی کتاب "تذکرہ" میں ہے کہ "علم الدّین القمنی نے بیان کیا ہے کہ قاضی تقی الدین بن رزین کی رائے تھی کہ "اِذًا" ایک حذف شدہ جُملہ کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں"۔

خوبیؔ کا قول ہے کہ "میرے خیال میں جو شخص "اَنَا اٰتِیْكَ" کہے، اُس کے جواب میں "اِذَنْ اُكْرِمُكَ" رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے۔ یعنی اِس معنیٰ میں کہ "اِذَا اَتَیْتَنِیْ اُكْرِمُكَ" مگر یہاں سے "اَتَیْتَنِیْ" جملۂ فعلیہ حذف کر کے اس کے عوض میں صرف تنوین لے آئے اور الف دو ساکن حرفوں کے یکجا ہونے کی وجہ سے گر گیا"۔

خوبیؔ کا بیان ہے کہ "اِس بارے میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ ان کا اِس مثال میں فعل کے اِذَنْ ناصبہ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے ہے کیونکہ ان کی مُراد صرف یہ ہے کہ ایسا وہیں ہو سکتا ہے جہاں "اِذَنْ" فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف (ناصبہ) ہو۔ اور اگر اِذَا کو ظرفِ زمان اور تنوین کو اس کے بعد والے جملہ کے عوض میں تصوّر کریں تو اس مذکورہ بالا اَمر سے "اِذَنْ" کے بعد فعل کو رفع دینے کی نفی نہیں ہوتی، کیونکہ آخر بہت سے نحویوں نے "مَنْ" کے بعد کو شرطیہ مان کر جزم اور موصولہ ماننے کی صورت میں بھی رَفع دیا ہے۔

مذکورہ بالا علماء کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اُن کا مرکزِ توجّہ بھی وُہی اَمر ہے جو شیخ کافیجی کا مرکزِ توجّہ رہا ہے اور سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن ان میں سے

ایک بھی ایسا نہیں جو علمِ نحو کا مشہور اور مسلّم الثبوت عالم ہو یا ایسا ہو کہ نحوی قواعد کے بارے میں اس کا قول مستند قرار دیا جائے۔

ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ "اِذَنْ ناصبہ" کی اصل اسم ہے اور "اِذَنْ اُکْرِمَکَ" کی تقدیر عبارت "اِذَا جِئْتَنِیْ اُکْرِمَکَ" تھی مگر جملہ (جِئْتَنِیْ) کو حذف کر کے اس کے بدلے میں تنوین آگئی اور "اَنْ" کو مضمر قرار دیا گیا۔ لیکن بعض علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ "اِذَنْ" ایک مرکب لفظ ہے جو "اِذَا" اور "اَنْ" سے مل کر بنا ہے" یہ دونوں قول ابن ہشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم

جمہور علماء کہتے ہیں کہ "اِذَنْ" پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے اور اسی بات پر قاریوں کا بھی اجماع ہے۔

ایک اور جماعت نے جس میں سے مُبَرّد اور مازنی بھی ہیں، غیر قرآن میں "اِذَنْ" پر صرف حرف نون کے ساتھ وقف کرنا جائز قرار دیا ہے، یعنی لَنْ اور اَنْ کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلافِ وقف کی بنیاد پر اس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف کے لحاظ سے اس کو الف کے ساتھ "اِذًا" لکھتے ہیں، جیسا کہ مصحفوں میں لکھا گیا ہے۔ اور دوسری وقفی حالت کے اعتبار سے حرف نون کے ساتھ "اِذَنْ" لکھا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اس پر وقف کرنے اور اس کی کتابت کی بابت الف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس کا الف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم منوّن[1] ہے اور ایسا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔ خاص کر اس لحاظ سے کہ قرآن میں "اِذًا" ناصب فعل مضارع نہ اقع ہی نہیں ہوا ہے لہٰذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنی اس کے لئے ثابت کئے جائیں، جیسا کہ اس طرف شیخ کافیجی کا میلان ہے یا جیسا کہ اس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے۔

اُفٍّ:-

یہ ایک کلمہ ہے جو گھبرا اٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔

---

[1] تنوین رکھنے والا اسم۔ ۱۲

ابو البقا نے قول تعالیٰ "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ" کے بارے میں تین قول نقل کئے ہیں:۔
(اوّل) یہ کہ وہ فعل امر کا اسم ہے، یعنی اس سے مُراد ہے "کُفَّا وَاتْرُكَا" (رُک جاؤ اور چھوڑ دو)۔
(دوم) یہ کہ فعل ماضی کا اسم ہے یعنی كَرِهْتُ وَتَضَجَّرْتُ (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا)۔
(سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اس کے معنیٰ ہیں أَتَضَجَّرُ مِنْكُمَا (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو)۔
بہرحال اللہ تعالیٰ کا قول "أُفٍّ لَّكُمْ" جو سُوْرَةُ الْأَنْبِيَاءِ میں آیا ہے۔ اس کو ابوالبقا نے سورۂ بنی اسرائیل میں جو پہلے گزر چکا ہے اس پر محوّل کیا ہے اور اس احالہ[1] کا مقتضیٰ ان دونوں لفظوں کا معنیٰ میں یکساں ہوتا ہے۔
العزیزی نے اپنی کتاب "غریبُ القرآن" میں بیان کیا ہے کہ "أُفٍّ" کے معنے "هَنًّا" یعنی "بِئْسًا لَّكُمْ[2]" ہیں
صاحب الصحاح[3] نے "أُفٍّ" کی تفسیر "قَذَرًا[4]" کے ساتھ کی ہے یعنی گندہ۔
کتابُ الارتشاف میں آیا ہے کہ "أُفٍّ" کے معنیٰ ہیں "أَتَضَجَّرُ" (میں گھبراتا ہوں)۔
کتاب بسیط میں اس کے معنیٰ "تَضَجُّرٌ[5]" آئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ "ضَجَرٌ" اور بقول بعض "تَضَجَّرْتُ" بھی اس کے معنیٰ ہیں۔
پھر اس کے بعد مؤلّف کتاب بسیط نے اس کے متعلق اُنتالیس[۳۹] لغتیں درج کی ہیں۔
میں کہتا ہوں سالوں مشہور قرأتوں میں اس لفظ کی قرأت اس اس طرح پر کی گئی ہے، أُفِّ (کسرہ کے ساتھ بلاتنوین)، أُفٍّ (کسرہ اور تنوین دونوں کے ساتھ) اور أُفَّ (فتحہ کے ساتھ بلاتنوین)۔ اور شاذ قرأت میں أُفٌّ (ضمہ کے ساتھ مع تنوین اور بلاتنوین دونوں طرح پر پڑھنے) کے علاوہ أُفْ (تخفیف کے ساتھ) بھی پڑھا گیا ہے۔
ابن ابی حاتم نے قول تعالیٰ "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ" کے معنی میں مجاہد رحمۃ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اس کے معنے ہیں "لَا تَقْذَرْهُمَا" یعنی ان کو گندہ نہ بنا۔

---

[1] پھرنا، محوّل کرنا ۱۲ [2] تمھارا بُرا ہو ۱۲ [3] مصنّف کتاب صحاح، جوہری ۱۲۔
[4] سوذی اگندہ ۱۲۔
[5] اُکتا جانا ۱۲۔

اَبُو مالک سے اس کے معنیٰ "بڑی بات کہنا"[۱] مروی ہیں۔

اَلْ :-

اس کا استعمال تین[۳] طریقہ پر ہوتا ہے:

(۱) یہ کہ اَلَّذِیْ یا اس کے فروع[۲] کے معنی میں اسم موصول ہے اور یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ الآیۃ" اور "اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ الآیۃ" کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرفِ تعریف[۳] ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں بلکہ یہ موصولِ حرفی ہے۔

(۲) یہ کہ اَلِف لام حرفِ تعریف[۴] ہو۔

اس کی دو[۲] قسمیں ہوتی ہیں:

عہد[۱] کا، اور جنس[۲] کا۔

اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروعی اقسام پر منقسم ہو جاتی ہیں۔

چنانچہ الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اس کے ساتھ کوئی معہود مذکور پایا جائے جیسے قولہ تعالےٰ "کَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ" اور "فِیْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ" کی مثالوں میں ہے، اور اس قسم کے الف لام کا قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر اپنے ساتھ والے لفظ کے ساتھ اسی معہود کی جگہ پر قائم کی جائے گی۔

یا معہود[۲] ذہنی اس کے ساتھ ہو گا، جیسا قولہ تعالےٰ "اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ" اور "اِذْ یُبَایِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ" کی مثالوں میں ہے۔

اور یا معہود[۳] حضوری[۵] ہو گا، مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ" اور "اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّیِّبَاتُ" میں۔

ابنِ عصفور کا قول ہے کہ "اسی طرح ہر ایک اس لام تعریف کی بھی یہی حالت ہے جو کہ اسمِ اشارہ، "اَیْ ندائیہ" یا "اِذَا فجائیہ" کے بعد یا اسمِ زمانِ حاضر میں واقع ہو، مثلاً

---

[۱] "ہو الرّدی من الکلام"۔۱۲ [۲] یعنی شاخوں۔۱۲

[۳] الف لام تعریفی ۱۲ [۴] معرفہ بنانے والا۔۱۲

[۵] موجود فی الخارج۔۱۲

"اَلْآنَ"۔

الف لام جنسیّت یا تو استغراق[1] افراد کے لئے آئے، اور یہ وہ الف لام ہے جس کی جگہ لفظ "کُل" حقیقۃً قائم مقام ہوتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالیٰ "وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا" اور "عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّہَادَۃِ" کی مثالوں میں مذکور ہے اور اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے اُس میں سے کسی چیز کا اِستثناء جائز ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے۔ اور دوسری یہ دلیل ہے کہ اس کی صفت جمع کے صیغہ کے ساتھ آتی ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "اَوِ الطِّفْلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْھَرُوْا" کی مثال میں ہے۔

یا[2] افراد کے خصائص کا استغراق کرنے کے واسطے آئے گا اور ایسے الف لام کی قائمقامی لفظ "کُل" کے لئے مجازاً روا ہوتی ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "ذٰلِکَ الْکِتَابُ" میں ہے یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفتوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے۔

اور یا وہ[3] الف لام محض ماہیت، حقیقت اور جنس کی تعریف کے لئے آئے گا۔ اِس قسم کے الف لام کی جگہ پر لفظ "کُل" کو حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح بھی استعمال نہیں کیا جا سکتا جیسے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ" اور "اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتَابَ وَالْحُکْمَ وَالنُّبُوَّۃَ" کی مثالوں میں ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اِس قسم کے الف لام کے ساتھ معرفہ ہونے والے اِسم اور اسم جنس نکرہ کے درمیان وہی فرق ہے جو فرق مقیّد اور مطلق کے مابین ہوتا ہے کیونکہ معرّف باللام جنس حقیقت پر دلالت کرتا ہے اُس کو حاضر فی الذّہن ہونے کی قید سے مقیّد کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے کسی قید کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتا۔

الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔

اس کی دو[4] قسمیں ہیں:

(۱) لازم یہ اس قول کے اعتبار سے کہ "موصولات کی تعریف صِلہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے" موصولات میں پایا جاتا ہے، یا جو کہ اَعلام المقارنۃ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے

[1] تمام افراد کو مستغرق کر لینے کے لئے۔ ۱۲

نقلِ[1] کی وجہ سے الف لام کے ساتھ لازم ہوتے ہیں، جیسے "اَللَّاتَ وَالْعُزّٰی" اور بااغلبہ استعمال کی وجہ سے ان ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہوتا ہے۔ مثلاً کعبہ کے لئے "اَلْبَیْتَ" طیبہ کے لئے "اَلْمَدِیْنَۃَ" اور ثریّا کے لئے "اَلنَّجْم" کے ناموں کی خصوصیت ہے اور یہ الف لام در اصل عہد کا الف لام ہے۔

ابن ابی حاتم نے مجاہد سے قولہ تعالےٰ "وَالنَّجْمِ اِذَا ھَوٰی" کے معانی میں روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا "اَلنَّجْم سے ثُرَیَّا مُراد ہے"۔

(۲) الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے اور اس قسم کا الف لام صیغۂ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض قاریوں کی قرأت قولہ تعالےٰ "لَیُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْھَا الْاَذَلَّ" میں فتحۂ "یا" کے ساتھ "لَیَخْرُجَنَّ" روایت کی گئی ہے یعنی عزت والا اس میں سے ذلیل ہوکر نکل جائے گا۔ لیکن چونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے لہٰذا یہ قرأت فصیح نہیں ہے بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت حذف مضاف کی بُنیاد پر کی جائے، یعنی عبارت کی تقدیر۔ "خُرُوْجَ الْاَذَلِّ" قرار دی جائے جس میں سے مضاف "خُرُوْج" کو حذف کرکے مضاف الیہ "اَلْاَذَلّ" کو رہنے دیا گیا ہے۔ زمخشری نے بھی اس کو یونہی مقدر مانا ہے

مسئلہ

اسم اللہ تعالےٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال منقول ہیں:

سیبویہ نے کہا ہے کہ یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اِس بنا پر آیا ہے، کیونکہ "اَللّٰہُ" کی اصل "اِلٰہٌ" تھی، اس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کرکے ماقبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں مُدغم کر دیا"۔

الفارسی کا قول ہے کہ اس بات پر (جو سیبویہ نے کہی) "اَللّٰہُ" کے ہمزہ کا قطعی اور لازمی ہونا بھی دلالت کرتا ہے"۔

بعض دیگر علماء کا بیان ہے کہ یہ الف لام تفخیم اور تعظیم کی غرض سے داخل کیا گیا ہے جس سے مقصد تعریف میں مُبالغہ کرنا ہے کیونکہ "اِلٰہٌ" کی اصل "اَوْلَاہ" تھی۔

علماء کی ایک اور جماعت کہتی ہے کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے، تعریف کے لئے نہیں ہے۔

---

[1] ایک معنیٰ سے دوسرے معنیٰ میں مستعمل ہوجانا۔ ۱۲

بعض یہ کہتے ہیں کہ اِلٰہٌ کی اصل حرف کنایہ کی "ہا" (ہ) تھی، اُس پر لام ملک، زیادہ کیا گیا تو وہ "لَہٗ" ہو گیا۔ پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور تاکید کے لحاظ سے اس کی تفخیم (پُر کر کے پڑھنا) کی (یوں اَللّٰہُ ہو گیا)۔

خلیل نحوی اور بہت سے علماء کا خیال ہے کہ کلمہ کی بنیاد ہی "اللہ" ہے اور وہ اسم علَم ہے جو غیر مشتق ہے۔

خاتمہ:

کوفیوں نے بالعموم اور بعض بصریوں اور متاخرین نے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر "فَاِنَّ الْجَنَّۃَ ھِیَ الْمَاْوٰی" کو بہ طور مثال پیش کیا ہے۔ اور جو اس کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ یہاں "لَہٗ" ضمیر منفصل مقدر ہے۔[۱]

زمخشری نے اسم ظاہر مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز سمجھا ہے اور اُس کی مثال میں "وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا" کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اصل میں "اَسْمَآءَ الْمُسَمَّیَاتِ" تھا۔

اَلَا:

فتحہ الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے۔

یہ قرآن شریف میں کئی طرح سے استعمال ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے، اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔

زمخشری کا بیان ہے کہ "اسی وجہ سے اس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر شروع نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قسم کا آغاز ہوتا ہے اور یہ جملۂ اسمیہ اور جملۂ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلَا يَوْمَ يَاْتِيْهِمْ لَيْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ" اور "اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ"۔

کتاب المغنی میں ہے کہ "غیر عربی نژاد علماء اس کو استفتاح (آغاز کلام) کا حرف کہتے ہیں۔ اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کر دیتے ہیں لیکن اُس کے معنی پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں۔ اور یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ "اَلَا" اصل ہمزہ اور "لَا" حرف نفی دونوں سے مرکب ہے اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ ہمزۂ استفہام کا دستور ہے کہ جب

---

[۱] یعنی ھِیَ لَہُ الْمَاْوٰی کو عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ ۱۲

نہ نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالےٰ " اَلَیْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ " میں پایا جاتا ہے (یعنی بے شک اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے)۔

اور وجوہِ دُوم و سوم تحضیض اور عَرَض ہیں۔ اِن دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق یہ ہے کہ تحضیض کسی قدر برانگیختہ کرکے طلب کرنے کا نام ہے اور عَرَض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے، اِن دونوں صورتوں میں حرفِ " اَلَا " جملۂ فعلیہ ہی پر آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ " اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّكَثُوْا قَوْمَ فِرْعَوْنَ "، " اَلَا تَتَّقُوْنَ "، " اَلَا تَاْكُلُوْنَ "، " اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ " کی مثالوں میں ہے۔

اَلَّا:

(فتح اور تشدید کے ساتھ) یہ تحضیض[1] کا حرف ہے۔

جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تحضیض کے معنی میں کہیں نہیں آیا۔ مگر ہاں میں اِس بات کو جائز سمجھتا ہوں کہ قولہ تعالےٰ " اَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ " کو اس اصول کے تحت داخل کیا جائے۔ اور رہا قولہ تعالےٰ " اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ " تو اس میں حرف " اَلَّا " تحضیض کے معنوں میں نہیں آیا ہے بلکہ وہ دو کلموں یعنی " اَنْ " ناصبِ فعل مضارع اور " لَا نافیہ " سے مُرکّب ہے یا " اَنْ مُفسّرہ " اور " لَا " سے جو نہی کے لئے آتا ہے اس کی ترکیب عمل میں آئی ہے۔

اِلَّا:

(کسرہ اور تشدید کے ساتھ) یہ کئی وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔

اوّل۔ استثناء کے لئے، خواہ وہ متصل ہو جیسے قولہ تعالےٰ " فَشَرِبُوْا مِنْهُ اِلَّا قَلِيْلًا " اور " مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ " یا منفصل ہو، جیسے قولہ تعالےٰ " قُلْ مَآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ اِلَّا مَنْ شَآءَ اَنْ يَّتَّخِذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا " اور " وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰىٓ اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى " میں ہے۔

دُوم۔ غیر کے معنوں میں آتا ہے۔ اس حالت میں خود اس کے ساتھ اور نیز اس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمعِ مُنکّر کی توصیف ہوتی ہے۔ یا ایسے لفظ کی جو جمعِ مُنکّر

---

[1] برانگیختہ کرنا۔ ۱۲

کے مشابہ ہو اور یہ "اِلاَّ" بمعنی غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اِسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" کیونکہ اس آیت میں "اِلاَّ" کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ آلِهَةٌ جمع مُنکّر حالتِ اثبات میں ہے اور اُس کا عُموم پایا نہیں جاتا۔ پھر اس سے استثناء کرنا کیونکر صحیح ہوگا۔ اور اگر استثناء کیا جائے تو آیت کے معنیٰ یہ ہو جائیں گے کہ "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ لَيْسَ فِيهِمُ اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[۱] اور یہ معنیٰ اپنے مفہوم کے اعتبار سے باطل ہیں۔

سوم: "یہ کہ "اِلاَّ عاطفہ" ترسیل میں بجائے واؤ عطف کے آئے"۔ یہ بات اخفش، فرّاء اور ابو عبیدہ نے بیان کی ہے۔ اور اِس کی مثالوں میں قولہ تعالےٰ "لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ" اور "لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ" کو پیش کیا ہے، یعنی "وَلَا الَّذِينَ ظَلَمُوا" (اور نہ وہ لوگ جنھوں نے ظلم کیا) اور "وَلَا مَنْ ظَلَمَ" (اور نہ وہ جس نے کہ ظلم کیا) جمہور علماء نے اس کی تاویل اِستثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے۔

چہارم: یہ "بَلْ" کے معنوں میں آتا ہے۔ اِس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اِس کی مثال یہ دی ہے:

قال اللہ تعالےٰ "مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذْكِرَةً" یعنی "بَلْ تَذْكِرَةً"[۲]

پنجم: "بَدَل کے معنوں میں آتا ہے"۔ اِس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا ہے اور اِس کی مثال میں "آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ" کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثالِ مذکور میں "اِلاَّ اللّٰہُ" کے معنیٰ "بَدَلُ اللّٰہِ" اور "عِوَضُ اللّٰہِ" ہیں۔ اِس بات کے ماننے سے وہ مذکورہ بالا اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم اِس مثال میں استثنائے منقطع یا اِلاَّ کے ساتھ وصف دلانے کی صورتوں میں پیش آتا تھا۔

---

[۱] اگر زمین و آسمان دونوں میں بہت سے ایسے معبود ہوتے کہ جن میں اللہ نہیں ہے تو ان دونوں میں ضرور فساد برپا ہو جاتا۔ ۱۲

[۲] بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاد دہانی) ہے۔ ۱۲

ابن مالک نے غلطی سے قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ" کو بھی اسی قسم یعنی اِلَّا حرفِ استثناء کی قسم پنجم میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ اِس مثال میں جو اِلَّا آیا ہے وہ "اِنْ" حرفِ شرط اور "لَا" حرفِ نفی سے مرکّب لفظ ہے۔

فائدہ

الرُّمانی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ "اِلَّا کے وہ معنیٰ جو اُسے لازم ہیں یہ ہیں کہ وہ جس شئے کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اسی کا ہو رہنا ہے۔ مثلاً اگر تم کہو "جَآءَنِي الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا" تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا، اور اگر کہا جائے کہ "مَاجَآءَنِي اِلَّا زَيْدٌ" تو اِس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا اور اگر یہ کہو کہ "مَاجَآءَنِي زَيْدٌ اِلَّا رَاكِبًا" تو اِس صورت میں زید کو حالتِ رُکوب (سواری) کے ساتھ ایسی خصوصیت دیدی گئی کہ اَب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے یا دَوڑنے وغیرہ سے بالکل بے تعلّق ہو گیا۔

اَلْاٰنَ :

یہ زمانۂ حاضر کا اسم ہے اور کبھی اس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از رُوئے مجاز استعمال ہو جاتا ہے۔ بہت سے علماء کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حدّ ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانۂ ماضی ہے اور دوسرا کنارہ زمانۂ مستقبل سے متّصل ہے اور کبھی اس کے ذریعہ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ مُراد لیا جاتا ہے۔

ابن مالک کا قول ہے کہ "اَلْاٰنَ" زمانۂ حال کا اسم ہے جو بتمامہ موجود ہوتا ہے جیسے نُطق (تلفّظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اس کو زبان سے اَدا کرنے کے ساتھ ہی جبکہ وہ لفظ پورا ہوا ہو یا ہنوز اس کا کچھ ہی حصّہ تلفّظ میں آیا ہو اس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ" اور "فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَّصَدًا" ابنِ مالک کا بیان ہے کہ "اس کی ظرفیت غالب ہے لازم نہیں۔"

اس بارے میں اختلاف ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ وہ تعریفِ حضوری کا ہے اور بعض نے اسے زائدہ لازمہ قرار دیا ہے۔

اِلٰى :

یہ حرفِ جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے سب سے زیادہ مشہور معنیٰ

انتہائے غایت[۱] کے ہیں، خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالےٰ "اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ" یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی" یا زمان و مکان کے سوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اس کے لئے یہی "اِلٰی" لایا جائے گا مثلاً "وَالْاَمْرُ اِلَیْکَ" یعنی "مُنْتَہٍ اِلَیْکَ"[۲]

اکثر علماء نے "اِلٰی" کے صرف یہی ایک معنیٰ بیان کرنے پر اکتفا کی ہے مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اس کے اور بھی متعدد معنیٰ بیان کئے ہیں۔

منجملہ ان کے ایک معنیٰ معیت کے بھی ہیں اور یہ معنیٰ ایسے موقع پر ہوتے ہیں جب کہ ایک شئے کو محکوم یا محکوم علیہ بناکر اسے کسی دوسری شئے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کی غرض سے بھی ایسا کیا جاتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "مَنْ اَنْصَارِیْ اِلَی اللّٰہِ"، "وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ" اور "وَلَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَھُمْ اِلٰی اَمْوَالِکُمْ" میں ہے۔

الرضی کا قول ہے کہ "تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی "اِلٰی" انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہاء جو "المرافق" اور "اَمْوَالِکُمْ" کی جانب مضاف (منسوب) ہے"۔

کسی اور نحوی کا قول ہے کہ "اس بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اُس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین[۳] کردی جاتی ہے یا اس کو اُس کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنیٰ بنیں گے کہ "مَنْ یُّضِیْفُ نُصْرَتَہٗ اِلٰی نُصْرَۃِ اللّٰہِ"[۴] اور "مَنْ یَّنْصُرُنِیْ فِیْ حَالِ کَوْنِیْ ذَاھِبًا اِلَی اللّٰہِ"

منجملہ انہی معانی کے ایک اور معنیٰ ظرفیت کے ہیں، یعنی "اِلٰی" بھی "فِیْ" کی طرح ظرف کے معنوں میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "لَیَجْمَعَنَّکُمْ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَۃِ" یعنی قیامت کے دن میں اور "ھَلْ لَّکَ اِلٰی اَنْ تَزَکّٰی" یعنی "فِیْ اَنْ"۔

منجملہ ان کے تیسرے معنیٰ لام کے مترادف ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال "وَالْاَمْرُ اِلَیْکَ"

---

[۱] حد ختم ہونا، آخری حد۔ ۱۲

[۲] تیری جانب ختم ہونے والا ہے۔ ۱۲

[۳] ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنیٰ میں مجازاً استعمال کرنا۔ ۱۲

[۴] کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے یا کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا تعالیٰ کی طرف جا رہا ہوں۔ ۱۲

بیان کی گئی ہے یعنی " اَلْاَمْرُ لَكِ " اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے۔"

چوتھے معنیٰ تَبْیِیْن (بیان کرنے کے ہیں)۔ ابن مالک کا بیان ہے کہ " اِلٰی " جو تبیین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حُبّ (محبت)، بغض (نفرت) یا اسم تفضیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ " رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ " میں ہے۔

پانچویں تاکید کے معنیٰ دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہئے، جیسے قولہ تعالےٰ " اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِیْ اِلَیْهِمْ " (فتحہ واؤ کے ساتھ) بعض قراء کی قرأت میں " تَهْوَاهُمْ[1] " ہے اور " اِلٰی " زائد تاکید کے لئے آیا ہے۔" یہ بات فرّاء نے بیان کی ہے۔

کسی اور نحوی کا قول ہے کہ یہاں پر " اِلٰی " دراصل " تَهْوٰی " کی تضمین کے اعتبار سے آیا ہے اور " تَمِیْلُ " (میلان کرتے ہیں) کے معنیٰ دیتا ہے۔

تنبیہ

ابن عصفور نے " ابیات الایضاح " کی شرح میں ابن الانباری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ " اِلٰی " اسم کے طور پر بھی مستعمل ہے اور جیسے " غَدَوْتُ مِنْ عَلَیْهِ " کہا جاتا ہے اُسی طور پر " اِنْصَرَفْتُ مِنْ اِلَیْكَ " بھی کہا جاتا ہے۔" پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تعالےٰ " وَهُزِّیْ اِلَیْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ " کو پیش کیا ہے۔

اِس بیان سے وہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے جس کو ابو حیان نے اس آیت میں پیدا کیا کہ مشہور قاعدہ کی رُو سے فعل اُس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بذاتہ اس کے ساتھ متصل ہو، یا کسی حرف کے ذریعے سے اتصال رکھتی ہو مگر یہاں پر فعل نے ضمیر متصل کو رفع کر دیا ہے حالانکہ لطف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں باب ظن کے سوا دیگر باب میں مدلول کے لئے آتے ہیں۔"

اَللّٰهُمَّ:

اِس کے معنیٰ مشہور قول کے اعتبار سے " یَا اَللّٰهُ " ہیں، مگر " یَا " حرفِ ندا کو حذف کر کے اُس کے بدلے میں اسم " اَللّٰه " کے آخر میں میم مشدد کا اضافہ کر دیا گیا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اِس کی اصل " یَا اَللّٰهُ اُمَّنَا بِخَیْرٍ " تھی پھر یہ " حَیَّهَلَا " کی طرح مرکب امتزاجی بنا لیا گیا۔

---

[1] اُن کی خواہش کرتے ہیں ۱۲

ابو رجاء العطاردی کا قول ہے کہ "اَللّٰھُمَّ" میں جو میم ہے اُس میں اسمائے باری تعالےٰ کے ستر نام جمع ہیں"
ابن ظفر کا قول ہے کہ "اِسی کو اسمِ اعظم کہا گیا ہے" اور اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم "اَللّٰہُ" ذاتِ واجب پر اور حرفِ میم ننانوے صفاتِ واجب پر دلالت کرتا ہے۔ اسی لئے ابوالحسن بصری نے کہا ہے کہ "اَللّٰھُمَّ تَجْمَعُ"
نضر بن شمیل کا قول ہے کہ "جس شخص نے "اَللّٰھُمَّ" کہا اُس نے گویا "اللہ" کو اُس کے تمام اسمائے حُسنیٰ کے ساتھ پکار لیا"

اَمْ :

یہ حرفِ عطف ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں :۔
اوّل :۔ متصل اِس کی بھی دو قسمیں ہیں :
(۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویہ (سَوَاءٌ کا ہمزہ) آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ"، "سَوَآءٌ عَلَيْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا"، "سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ"
(۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو "اَمْ" کے ساتھ ملانے سے تعیین مطلوب ہو جیسے قولہ تعالےٰ "ءٰٓالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ"
اِن دونوں قسموں میں "اَمْ" کو متصلہ ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اُس کا ماقبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستغنی نہیں ہوتے۔ اِس "اَمْ" کو "معادلہ" بھی کہتے ہیں اِس لئے کہ یہ قسم اوّل میں تسویہ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ کے معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزۂ استفہام کا ساتھی ہے۔
پھر ان دونوں قسموں میں چار طرح سے باہم فرق نمایاں ہوتا ہے۔
(۱ و ۲) جو "اَمْ" ہمزۂ تسویہ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزۂ تسویہ کے ساتھ معنیٰ میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی صورت میں کلام خبر ہونے کی وجہ سے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہوتا ہے مگر ہمزۂ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی، کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر رہتا ہے۔
(۳ و ۴) وہ "اَمْ" جو ہمزۂ تسویہ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ ہمیشہ دو جملوں کے بیچ میں

آتا ہے، پھر وہ دونوں جملے اس کے ساتھ آکر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور یہ دونوں جملے یا تو فعلیہ ہوتے ہیں یا اسمیہ یا دونوں مختلف ہوتے ہیں یعنی ایک فعلیہ اور دوسرا اسمیہ یا اس کے برعکس، مثلاً "سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُوْنَ" اور دوسرا "اَمْ" (جو ہمزۂ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے درمیان آتا ہے یہی اس کا اکثری استعمال ہے، مثلاً "ءَ اَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَآءُ" اور یہ دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔

(۲) "اَمْ" کی دوسری نوع منقطع ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں:

ایک وہ "اَمْ" جس کے ماقبل محض خبر وارد ہوئی ہو، مثلاً "تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ"

دوسرے وہ "اَمْ" جس کے ماقبل میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے، جیسے قولہٗ "اَلَهُمْ اَرْجُلٌ يَّمْشُوْنَ بِهَآ اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَآ" کہ اس میں ہمزہ استفہامِ انکار کا ہے جو بمنزلہ نفی کے تصور کیا جاتا ہے اور "اَمْ متصلہ نفی" ہمزۂ انکار کے بعد نہیں آتا ہے۔

تیسرے وہ "اَمْ" جس کے ماقبل میں ہمزہ کے سوا کوئی اور کلمۂ استفہام آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "هَلْ يَسْتَوِي الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ، اَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ"

اَمْ منقطعہ کے وہ معنیٰ جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے "اِضْرَاب"[1] ہیں۔ کبھی وہ صرف اسی معنیٰ کے واسطے آتا ہے اور کبھی اس معنیٰ کے ساتھ ساتھ استفہامِ انکاری کے معنیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے پہلے معنیٰ یعنی محض "اِضْرَاب" کی مثال قولہ تعالیٰ "اَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ" ہے کیونکہ استفہام پر استفہام کبھی نہیں آسکتا۔ اور دوسرے معنیٰ یعنی "اِضْرَاب" کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے، قولہ تعالیٰ "اَمْ لَهُ الْبَنٰتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ" کہ اس کی عبارت کی تقدیر "بَلْ اَلَهُ الْبَنٰتُ" ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضرابِ محض ہی کے لئے مقدر کیا جائے تو لزومِ محال کی خرابی پیش آتی ہے۔

تنبیہِ اوّل

کبھی "اَمْ" ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاع دونوں باتوں کا احتمال ہوسکتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ

---

[1] پہلی بات سے اعراض کرنا ۱۲۰

عِهْدًا ؕ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ " میں ہے۔

زمخشری نے کہا ہے کہ یہاں پر " اَمْ " میں جائز ہے کہ بر سبیلِ تقریر وہ " اَیُّ الْاَمْرَیْنِ كَائِنٌ " کے معنی سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہوتا ہی ہے مگر یہ بھی ممکن ہے کہ " اَمْ " منقطعہ ہو۔[1]

تنبیہ دوم

ابوزید نے ذکر کیا ہے کہ " اَمْ " زائدہ بھی ہوتا ہے، اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ " اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ " کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقدیر یوں ہے " اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَنَا خَيْرٌ " (کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں۔)

اَمَّا : (فتحہ اور تشدید کے ساتھ)۔

یہ حرفِ شرط ہے اور تفصیل اور تاکید کا حرف بھی ہے۔

اس کے حرفِ شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد حرف " فا " کا آنا لازم ہے جیسے قولہ تعالےٰ " فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ " میں دیکھا جاتا ہے۔ لیکن قولہ تعالےٰ " فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكَفَرْتُمْ " میں اس کے بعد حرف " فا " کے نہ آنے کی وجہ قول کا مقدر ہوتا ہے، یعنی اصل میں " فَيُقَالُ لَهُمْ اَكَفَرْتُمْ "[2] ہونا چاہئے۔ مگر معقولہ نے جملہ کو اس قول سے مستغنی بنا دیا لہٰذا یہ قول حذف کر دیا گیا اور " ف " بھی اسی کے ساتھ حذف ہو گئی۔ اور یہی حالت قولہ تعالےٰ " وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَفَلَمْ تَكُنْ اٰيَاتِيْ " کی بھی ہے۔

اسکا حرفِ تفصیل ہونا اس لئے قرار پایا ہے کہ اکثر و بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اس کے ذریعہ سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ پہلی مثال میں گزر چکا نیز مثلاً قولہ تعالےٰ " اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ "، " وَاَمَّا الْغُلَامُ " " وَاَمَّا الْجِدَارُ " اور ایسی ہی دوسری آیتوں میں استعمال ہوا ہے۔

کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دی جاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنا دیتی ہے، اس کا بیان آگے چل کر " حذف " کی انواع میں آئے گا۔

---

[1] دو باتوں میں سے کوئی ایک امر ہونے والا ہے ۱۲۔

[2] اُن سے کہا جائے گا کہ تم نے کفر کیا۔ ۱۲

اَب رہا "اَمَّا" کا تاکید کے لئے آنا۔ اِس کی بابت زمخشری نے کہا ہے کہ "کلام میں اَمَّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو تاکید کی فضیلت عطا کرتا ہے، جیسے تم کہو "زَیْدٌ ذَاهِبٌ" اور پھر اس بات کی تاکید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لامحالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے، اور یہ کہ اُس نے چلنے کا عزم کرلیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہو گے "اَمَّا زَیْدٌ فَذَاهِبٌ" اِسی لئے سیبویہ نے اِس کی تفسیر میں کہا ہے کہ "مَہْمَا یَکُنْ مِنْ شَیْءٍ فَزَیْدٌ ذَاهِبٌ"[۱]

اور اَمَّا اور حرف "ف" کے مابین یا تو مُبتدا کو فاصل قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیات میں گزر چکا ہے، یا خبر کے ذریعہ سے اُن کے درمیان جُدائی پیدا کی جاتی ہے، جیسے "اَمَّا فِی الدَّارِ فَزَیْدٌ" یا جملۂ شرطیہ کے ساتھ فصل ہو گا جیسے قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا اِنْ کَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِیْنَ فَرَوْحٌ وَّرَیْحَانٌ۔ الآیات" میں پایا جاتا ہے، یا اُس اسم کے ذریعہ سے جو کہ جواب ہو نے کے اعتبار سے منصوب ہو یہ فصل کریں گے مثلاً قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ" یا اس معمول کے اسم سے جو کسی محذوف کا معمول ہو اور مابعد "فا" کی تفسیر کرتا ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا ثَمُوْدَ فَهَدَیْنَاهُمْ" میں ہے جو بعض قاریوں کی قرأت میں نصب کے ساتھ ہے۔

تنبیہ

قولہ تعالےٰ "اَمَّاذَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" میں جو لفظ "اَمَّا" ہے وہ اس "اَمَّا" کی قسم سے نہیں ہے بلکہ وہ دو کلموں سے مُرکب لفظ ہے، ایک "اَمْ منقطعہ" سے اور دوسرے "مَا استفہامیہ" سے۔

اِمَّا: (کسرہ اور تشدید کے ساتھ)۔

یہ کئی معنیٰ کے لئے آتا ہے۔

(۱) ابہام[۲]، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰہِ اِمَّا یُعَذِّبُهُمْ وَاِمَّا یَتُوْبُ عَلَیْهِمْ"

(۲) تخییر[۳]: جیسے قولہ تعالےٰ "اِمَّا اَنْ تُعَذِّبَ وَاِمَّا اَنْ تَتَّخِذَ فِیْهِمْ حُسْنًا"، "اِمَّا اَنْ تُلْقِیَ وَاِمَّا اَنْ نَّکُوْنَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقٰی"، "فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً"

(۳) تفصیل کے معنی میں آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُوْرًا"

---

۱ کچھ بھی ہو اگرے زید جائے گا ضرور۔ ۱۲ ۲ گول مول بات کہنا۔ ۱۲

۳ اختیار دینا۔ ۱۲

ہیں ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اوّل[1]:

مذکورۂ بالا مثالوں میں پہلی قسم (یعنی ابہام) کے معنی میں جو "اِمَّا" آتا ہے وہ بلا کسی اختلاف کے غیر عاطفہ ہے مگر دوسری قسم کی مثالوں میں جو "اِمَّا" آیا ہے اس کی بابت اختلاف ہے۔ اکثر علماء اس کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور بعض نے اس سے انکار کیا ہے جن میں ابن مالک بھی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات "اِمَّا" واو عاطفہ کے ساتھ بہ طور لزوم کے آتا ہے یعنی وَاوِ عاطفہ اس کا ضروری جزو بنا رہتا ہے۔

ابن عصفور نے "اِمَّا" کے عاطفہ نہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے عطف کے باب میں بیان کرنے کی وجہ اس کا حروفِ عطف کے ساتھ ہی ساتھ رہنا ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ "اِمَّا" یہ ایک اسم کو دوسرے اسم پر عطف کرتا ہے اور واو عاطفہ ایک "اِمَّا" کو دوسرے "اِمَّا" پر عطف کرتا ہے" یہ ایک عجیب و غریب خیال ہے۔

تنبیہ دوم[2]:

آگے چل کر بیان ہوگا کہ یہ معانی "اَوْ" میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور اُس کے اور "اِمَّا" کے مابین فرق یہ ہے کہ "اِمَّا" کے ساتھ جس امر کے لئے وہ آیا ہے اسی کے لحاظ سے بنائے کلام شروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اس کی تکرار واجب ہے۔ مگر حرفِ "اَوْ" کے ساتھ کلام کا آغاز یقین اور وثوق کے لحاظ سے ہوکر پھر بعد میں اس کلام پر ابہام یا کوئی دوسری بات طاری ہوتی ہے اسی لئے اس کی تکرار نہیں ہوتی۔

تنبیہ سوم[3]:

قولہ تعالےٰ "فَاِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا" میں جو "اِمَّا" آیا ہے وہ اُس "اِمَّا" کی قسم سے نہیں جس کو ہم بیان کر آئے ہیں، بلکہ وہ دو[2] حکموں سے مرکّب لفظ ہے، یعنی "اِنْ شرطیّہ" اور "مَا زائدہ" سے۔

اِنْ (کسرہ اور تخفیف نون کے ساتھ):

یہ کئی وجوہ اور متعدد طریقہ پر استعمال ہوتا ہے:

وجہ اوّل: یہ کہ شرطیہ ہو، مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ" اور جب یہ "اِنْ" "لَمْ" پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں جزم دینے کا عمل "لَمْ" کیا کرتا ہے اور اس کا عمل بے کار ہو جاتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا" یا جب یہ حرف "لَا" پر داخل ہو تو اس حالت میں عاملِ جازم یہی "اِنْ" ہوگا اور "لَا" جزم نہ دے گا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اِلَّا تَغْفِرْ لِيْ" اور "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ" اِن مثالوں کا باہمی فرق یہ ہے کہ "لَمْ" عامل ہے اِس لئے وہ لازمی طور پر اپنے بعد کسی معمول کو چاہتا ہے اور "لَمْ" اور اس کے معمول کے مابین کسی چیز سے جُدائی نہیں پیدا کی جاتی۔ اور "اِنْ" اور اس کے معمول کے مابین معمولِ "لَمْ" سے فصل کیا جا سکتا ہے۔ اور "لَا" نافیہ ہونے کی حالت میں عامل جازم نہیں ہوتا، اس لئے اس کے آنے کی صورت میں عمل کی نسبت "اِنْ" کی طرف کی گئی۔

وجہ دوم: اِنْ کا نافیہ ہونا۔ اس صورت میں وہ جملۂ اسمیہ اور جملۂ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "اِنِ الْكٰفِرُوْنَ اِلَّا فِيْ غُرُوْرٍ" اور "اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔيْ وَلَدْنَهُمْ" اور "اِنْ اَرَدْنَآ اِلَّا الْحُسْنٰى" اور "اِنْ يَّدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖٓ اِلَّآ اِنٰثًا"

بعض کہتے ہیں کہ "اِنْ نافیہ" ہمیشہ اسی طرح واقع ہوتا ہے کہ اُس کے بعد اِلَّا ضرور ہو۔ جیسا کہ اُوپر کی مثالوں میں گزر چکا ہے یا "لَمَّا" مشدد آئے، جیسے قولہ تعالےٰ "اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" (لَمَّا کو تشدید کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں) مگر یہ قول ارشادِ باری تعالےٰ "اِنْ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍۢ بِهٰذَا" اور "اِنْ اَدْرِيْ لَعَلَّهٗ فِتْنَةٌ لَّكُمْ" کی مثالوں سے رَد بھی ہو جاتا ہے۔

اور جو "اِنْ" نافیہ ہونے پر محمول ہوئے ہیں، ان میں سے قولہ تعالےٰ "اِنْ كُنَّا فٰعِلِيْنَ" اور "قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ" بھی ہیں۔ اور اس اعتبار سے یہاں وقف کیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ مَكَّنّٰهُمْ فِيْمَآ اِنْ مَّكَّنّٰكُمْ فِيْهِ" میں بھی "اِنْ" نافیہ ہے "اَيْ فِي الَّذِيْ مَا مَكَّنّٰكُمْ فِيْهِ" یعنی ایسی حالت میں جس کی ہم نے تم کو قدرت نہیں دی)۔

بعض کہتے ہیں کہ یہ "اِنْ" زائد ہے مگر قول اوّل یعنی اُس کے نافیہ ہونے کی تائید باری تعالیٰ کے ارشاد "مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ" سے ہوتی ہے۔ یہاں پر نفی کے لئے لفظ "مَا" استعمال کرنے سے اِس لئے احتراز کیا تاکہ اُس کی تکرار سے تلفظ میں ثقل پیدا نہ ہو جائے۔

میں کہتا ہوں: "اِنْ" کا نفی کے لئے ہونا ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، جیساکہ "غریب القرآن" کی نوع میں ابن ابی طلحہؓ کے طریق سے بیان ہو چکا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ" میں "اِنْ شرطیہ" اور "اِنْ نافیہ" دونوں اکٹھے ہو گئے ہیں۔

اور جب "اِن نافیہ" جملۂ اسمیّہ پر داخل ہوتا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ کوئی عمل نہیں کرتا۔ کسائی اور مُبَرِّدْ نے اس کو "لَیْسَ" کا عمل دے کر اِس کی مثال میں سعید بن جبیر کی قرأت "اِنِ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ أَمْثَالَكُمْ" پیش کی ہے۔

فائدہ

ابن ابی حاتم نے روایت کی ہے کہ "مجاہد نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی لفظ "اِن" آیا ہے وہ انکار ہی کے لئے آیا ہے۔

وجہ سوم: یہ ہے کہ "اِنَّ ثقیلہ" سے تخفیف کرکے "اِنْ" کر لیا گیا ہو۔ ایسی حالت میں وہ دو جملوں پر داخل ہوتا ہے۔

جب وہ جملۂ اسمیہ پر داخل ہو تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وہ عمل نہیں کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا"، "اِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِيْعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُوْنَ" اور "اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" حفص اور ابن کثیر کی قرأت میں۔

لیکن کبھی وہ عمل بھی کرتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ" حرمین کی قرأت میں۔

اور جب "اِنْ" فعل پر داخل ہوتا ہے تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل ماضی ناسخ[1] پر آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيْرَةً"، "وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِيْ أَوْحَيْنَا اِلَيْكَ" اور "وَاِنْ وَّجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِيْنَ" میں ہے۔

---

[1] نقل کرنے والا، زمانۂ ماضی کو زمانۂ حال میں لے آنے والا۔ ۱۲

اور اس سے کم درجہ یہ ہے کہ اس کا مدخول فعل مضارع ناسخ ہو، مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاِنْ یَّکَادُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَیُزْلِقُوْنَکَ " اور " وَاِنْ نَّظُنُّکَ لَمِنَ الْکَاذِبِیْنَ "

اور جب " اِنْ " کے بعد لام مفتوحہ پایا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ وہ " اِنْ خفیفہ " ہے جو " اِنَّ ثقیلہ " سے تخفیف کرکے اس طرح کرلیا گیا ہے

وجہ چہارم یہ ہے کہ " اِنْ " زائدہ آتا ہے اور اس وجہ کی مثال قولہ تعالےٰ " فِیْ مَا اِنْ مَّکَّنَّاکُمْ فِیْہِ "

وجہ پنجم: " اِنْ " کا تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے. کوفیوں کا یہی قول ہے اور اس کی مثال میں انھوں نے قولہ تعالےٰ " وَاتَّقُوا اللّٰہَ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ " " لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ اٰمِنِیْنَ " اور " وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ " کو پیش کیا ہے۔ اور اسی طرح کی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جمہور علماء نے آیتِ مشیئت (یعنی لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ اٰمِنِیْنَ) کی بابت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو ایسے مواقع پر کلام کرنے کا طریقہ بتایا گیا ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دینے والے ہوں[1]. اور یہ کہ اس کلمہ کی اصل شرط ہوتا ہے مگر یہ تبرک کے لئے ذکر کیا جاتا ہے، یا آیت کے معنی ہیں " لَتَدْخُلُنَّ جَمِیْعًا اِنْ شَآءَ اللّٰہُ " یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا تعالےٰ کو منظور ہوا تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہوگے اور تم میں سے کوئی شخص اس میں داخل ہونے سے قبل مرے گا نہیں۔ اور باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سب میں بھی " اِن " کلمۂ شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے آیا ہے جیسے تم اپنے بیٹے سے کہو " اِنْ کُنْتَ اِبْنِیْ فَاطِعْنِیْ " (اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان)۔

وجہ ششم اُس کا " قَدْ " کے معنی میں آنا ہے۔ اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ " فَذَکِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّکْرٰی " کو پیش کیا ہے جس سے " قَدْ نَفَعَتْ "[2] مراد ہے اور اس مثال میں شرط کے معنی کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوسکتے اس لئے

---

[1] یعنی خدا نے ان کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنی ہو تو اِنْشَاءَ اللّٰہُ کہہ کر اسے بیان کرو۔۱۲ [2] بے شک نفع دیا، فائدہ دیا۔۱۲

کہ آپ بہر حال مامور بالتذکیر ہیں۔[1]

کسی اور نحوی کا قول ہے کہ "یہاں پر "اِنْ" شرطیہ ہے اور اس کے معنیٰ اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمت ہے اور اس بات کا اظہار ہے کہ ان کو وعظ وتذکیر کا نفع ہونا ایک بعید اَمر ہے"۔

بعض کہتے ہیں کہ یہاں پر تقدیر عبارت "وَاِنْ لَّمْ تَنْفَعْ"[2] ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "سَرَابِیْلَ تَقِیْکُمُ الْحَرَّ" میں ہے۔

فائدہ

بعض علمار کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں پر "اِنْ" یہ بصورتِ شرط واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مُراد نہیں۔ وہ مقامات یہ ہیں:

(۱) "وَلَا تُکْرِهُوْا فَتَیَاتِکُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا"[3]

(۲) "وَاذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ اِنْ کُنْتُمْ اِیَّاهُ تَعْبُدُوْنَ"

(۳) "وَاِنْ کُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا کَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ"

(۴) "اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ"

(۵) "اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ"

(۶) "وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِیْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحًا"

اَنْ: (فتحہ اور تخفیف کے ساتھ)۔

یہ کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے:۔

ایک[۱] وجہ استعمال اس کا حرفِ مصدری[4] ہوتا ہے اور یہ فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یہ دو[۲] جگہ پر واقع ہوتا ہے ایک تو ابتدا میں جہاں وہ محلِ رفع میں آتا ہے اور ناصب مضارع ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ" اور "وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى" اور دوسرے ایسے لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرے اور وہاں

---

[1] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وعظ ونصیحت کا حکم دیا گیا ہے خواہ لوگ مانیں یا نہ مانیں، نصیحت فائدہ دے یا نہ دے ۱۲

[2] اگرچہ وہ نصیحت اور وعظ وتذکیر فائدہ نہ دے ۱۲۔

[3] کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلتا۔ ۱۲ (جلالین)

[4] فعل کو مصدر بنانے والا حرف ۱۲۔

بھی یہ محلِّ رفع میں ناصبِ مضارع ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اَلَمْ یَاْنِ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُھُمْ لِذِکْرِ اللّٰہِ" اور "وَعَسٰٓی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا" میں ہے۔ اور یہ محلِ نصب میں بھی ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "نَخْشٰٓی اَنْ تُصِیْبَنَا دَآئِرَۃٌ" اور "مَا کَانَ ھٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ یُّفْتَرٰی" اور "فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِیْبَھَا" میں ہے۔ اور محلِ خفض[1] میں بھی یہ واقع ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاُوْذِیْنَا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَاْتِیَنَا" اور "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّاْتِیَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ"۔

یہ "اَنْ" موصولِ حرفی ہے[2]۔ اِس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے خواہ وہ مضارع ہو جیساکہ اوپر کی مثالوں میں گزرا، یا ماضی ہو جیسے قولہ تعالےٰ "لَوْلَآ اَنْ مَّنَّ اللّٰہُ عَلَیْنَا" اور "لَوْلَآ اَنْ ثَبَّتْنٰکَ" میں آیا ہے۔

"اَنْ" کے بعد مضارع کو رفع بھی دیدیا جاتا ہے اِس حیثیت سے کہ "اَنْ" کو اُس کی اُخت (ہم معنیٰ) حرفِ "مَا[3]" پر محمول کرکے عمل نہیں دیا جاتا۔ اِس کی مثال ابن محیصن کی قرأت قولہ تعالےٰ "لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّتِمُّ الرَّضَاعَۃَ" ہے۔

دوسری وجہ اس کے استعمال کی "اَنَّ ثقیلہ" سے تخفیف کرکے "اَنْ" رہنے دینا ہے اِس حالت میں وہ فعل یقین یا اس کے کسی قائم مقام اور ہم معنٰے لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اَفَلَا یَرَوْنَ اَنْ لَّا یَرْجِعُ اِلَیْھِمْ قَوْلًا" اور "عَلِمَ اَنْ سَیَکُوْنُ" اور "وَحَسِبُوْٓا اَنْ لَّا تَکُوْنُ" قرأت رفع کی حالت میں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ "اَنْ" تفسیر کے لئے ہو "اَیْ" کے معنیٰ میں، جیسے قولہ تعالےٰ "فَاَوْحَیْنَآ اِلَیْہِ اَنِ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْیُنِنَا" اور "وَنُوْدُوْٓا اَنْ تِلْکُمُ الْجَنَّۃُ"

اس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اس سے قبل آئے، اسی لئے جس شخص نے قولہ تعالےٰ "وَاٰخِرُ دَعْوٰھُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کو اس طرح کے "اَنْ مُفَسِّرَہ" کے تحت داخل تصوّر کیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں "اَنْ" سے پہلے پُورا جملہ نہیں ہے۔

"اَنْ مُفَسِّرہ" کی یہ شرط بھی ہے کہ اس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہئے اور نیز جملۂ سابقہ میں قول کے معنیٰ ہونے چاہئیں، اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ مِنْھُمْ اَنِ امْشُوْا" ہے

---

[1] خفض یعنی جر یا زیر۔ ۱۲

[2] یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے ہوئے جملہ کو تاویل مفرد میں لاکر مصدری معنیٰ دیتا ہے۔ ۱۲ مترجم

[3] یعنی حرف "ما" مصدریہ۔ ۱۲

اس لئے کہ یہاں "انطلاق" سے پیروں کے ساتھ چلنا مُراد نہیں بلکہ اس کلام کے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیساکہ "اِمْشُوْا" سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرارِ شیٔ مطلوب ہے۔

زمخشری نے قولہ تعالےٰ "اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا" میں جو "اَنْ" آیا ہے اُس کو مُفسِّرہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُس "اَنْ" سے پہلے قولہ تعالےٰ "وَاَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ" کا وارد ہونا قرار دی ہے۔

مگر میں کہتا ہوں کہ وَحْی اس مقام پر بالاتفاق سب کے نزدیک اِلہام کے معنیٰ میں آئی ہے اور اِلہام میں قول کے معنیٰ ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہٰذا بِلاکسی مزید حجّت کے اِس جگہ پر اَنْ مصدریّہ ہوگا اور اس کے معنیٰ "بِاتِّخَاذِ الْجِبَالِ" (پہاڑوں کو مکان کے لئے اختیار کرنے کے) ہوں گے۔

"اَنْ مفسّرہ" کی ایک یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جُملہ میں قول کے حروف نہ ہوں۔ لیکن زمخشریؒ نے قولہ تعالےٰ "مَاقُلْتُ لَھُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِهٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ" کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اِس میں "اَنْ" کا مفسّرِ قول ہونا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل اَمر (حکم) کے ساتھ کی جاسکتی ہے، یعنی آیت کا مفہوم ہے "مَا اَمَرْتُھُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِهٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ"[1]

ابنِ ہشام نے کہا ہے کہ یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اِس لحاظ سے قاعدۂ کلّیہ میں اِتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ "اس میں قول کے حروف (صیغ) نہ ہوں۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کردی گئی ہو، کیونکہ اِس صورت میں کوئی مُضائقہ نہیں"

مگر مجھ کو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اَنْ مُفسّرہ سے پہلے آنے والے جملہ میں مصدرِ قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا صریح صیغہ آجائے تو اس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا ہم معنیٰ ہے اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں "اَلْاٰنَ" کے الف لام کو زائدہ بنایا گیا ہے حالانکہ وہ اِس بات کے بھی قائل ہیں کہ "اَلْاٰنَ" خود اپنے معنیٰ کو متضمّن ہے اور یہ کہ

---

[1] میں نے ان کو بجُز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جوکہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو۔ ۱۲

اس پر حرفِ جر داخل نہیں ہوتا۔[1]

چوتھی وجہ استعمالِ "اَن" کی یہ ہے کہ وہ زائد ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر "لَمَّا" توقیتیہ کے بعد آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَمَّا اَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا" میں "اَنْ" زائد ہے۔

اخفش نے کہا ہے کہ "اَن" زائد ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" کو پیش کیا ہے اور قولہ تعالےٰ "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللّٰهِ" کو بھی، اور کہا ہے کہ ان مثالوں میں "اَن" کے زائد ہونے کی دلیل قولہ تعالےٰ "وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ" ہے۔[2]

پانچویں وجہ یہ ہے کہ "اِنْ مکسورہ" کی طرح "اَنْ مفتوحہ" بھی شرطیہ ہوتا ہے۔ اس بات کے اہلِ کوفہ قائل ہیں اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا"، "اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور "صَفْحًا اَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ" کو پیش کرتے ہیں۔

ابنِ ہشام نے کہا ہے کہ میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اَن) کا ایک ہی محل پر توارد اس بات کو ترجیح دیتا ہے۔ کیونکہ (کسی قاعدہ کی) اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اس کی قرأت اِن ذکر شدہ آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی اَن اور اِن) پھر اس کے علاوہ قولہ تعالےٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا" کے بعد اُس کے قول "فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى" میں حرف "فا" کے داخل ہونے سے بھی "اَن" کے شرطیہ ہونے کی تائید ہوتی ہے۔

چھٹی وجہ استعمال "اَن" کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔ چنانچہ بعض علمائے نحو نے قولہٖ تعالےٰ "اَنْ يُّؤْتٰى اَحَدٌ مِّثْلَ مَا اُوْتِيْتُمْ" میں یہی مانا ہے۔ یعنی کہ یہاں "مَا اُوْتِيَ" مراد ہے مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر "اَن" مصدریہ ہے اور اس کے معنیٰ "وَلَا تُؤْمِنُوْا اَنْ يُّؤْتٰى، اَيْ بِاِيْتَاءِ اَحَدٍ" ہیں (یعنی کسی کے اِس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمھاری جیسی ہدایت کی نعمت دی گئی ہے)۔[3]

---

[1] جو وقت معیّن کرنے کے لئے آتا ہے ۱۲

[2] کیونکہ "اَن" زائد نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ اس جگہ بھی مذکور ہو۔ ۱۲

[3] نہیں دیا گیا۔ ۱۲

ساتویں وجہ استعمال "اَنْ" کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیساکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالےٰ "بَلْ عَجِبُوْٓا اَنْ جَآءَهُمْ مُّنْذِرٌ مِّنْهُمْ" اور "يُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِيَّاكُمْ اَنْ تُؤْمِنُوْا" کے بارے میں کہا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ اِن مقامات پر "اَنْ" مصدریہ ہے اور اس سے قبل لام علّت مقدر ہے۔

آٹھویں وجہ "اَنْ" کا "لِئَلَّا" کے معنیٰ میں آنا ہے۔ یہ بعض علماء کا قول ہے اور اس کی مثال انھوں نے قولہ تعالےٰ "يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" کو پیش کیا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی "اَنْ" مصدریہ ہے اور عبارت میں "کَرَاہَۃَ" کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت "کَرَاهَةَ اَنْ تَضِلُّوْا"[1] تھی۔

اِنَّ (کسرہ اور تشدید کے ساتھ):

یہ کئی وجوہ اور کئی طریقوں پر استعمال ہوتا ہے۔

منجملہ ان کے وجہ اوّل تاکید اور تحقیق کے معنیٰ ہیں جو بیشتر آتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" اور "اِنَّآ اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ"

عبد القاہر جُرجانی نے کہا ہے کہ "اِنَّ" کے ساتھ تاکید کرنا لامِ تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہوا کہ "اِنَّ" کے موقعوں میں اکثر مواقع ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدّر سوال کا جواب ہوتا ہے جس میں سائل کو کچھ ظنّ (شُبہ) ہوا کرتا ہے۔

وجہ دُوم تعلیل ہے اِس کو ابن جنّی اور اہلِ معانی وبیان نے ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" اور "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" اور "وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ" کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے۔

وجہ سوم یہ ہے کہ "اِنَّ"، "نَعَمْ" کلمۂ ایجاب کے معنیٰ دیتا ہے۔ یہ بات بھی اکثر علماء نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں بہت سے علماء نے جن میں سے ایک مبرّد بھی ہیں قولہ تعالےٰ "اِنَّ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ" کو پیش کیا ہے۔

اَنَّ (فتحہ اور تشدید کے ساتھ):

---

[1] تمھارے گمراہ ہونے کی ناپسندیدگی۔ ۱۲

یہ دو طرح پر آتا ہے:۔

اوّل حرفِ تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ "اِنَّ مکسورہ" کی شاخ اور موصول حرفی ہے جو اپنے اسم وخبر دونوں کے ساتھ مل کر بتاویل مفرد مصدر ہوتا ہے۔ پھر اگر اُس کی خبر اسمِ مشتق ہوگی تو مصدر موؤل بہ[1] اسی خبر کے لفظ سے آئے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یعنی "قُدْرَتُهٗ"[2] اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر "کَوْن" کو مقدّر مانا جائے گا۔

"اَنَّ" کے تاکید کے لئے آنے میں یہ اشکال بھی پیش آتا ہے کہ اگر تم اس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو پھر وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا۔

لیکن اس اشکال کا جواب اِس طرح دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر مُنحل کے لئے ہے[3]۔ اور اسی سے اس میں اور "اِنَّ مکسورہ" میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ "اِنَّ مکسورہ" میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنَّ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہوتی ہے۔

دوسری وجہ استعمال "اَنَّ" کی یہ ہے کہ وہ لَعَلَّ کے معنیٰ میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ اور صفت) ہے اور اِس اعتبار سے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهَآ اِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے۔

مگر یہ فتح کے ساتھ (اَنَّهَا) قرأت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اِس صورت میں اُس کے معنیٰ "لَعَلَّهَا" کے لئے گئے ہیں۔ اور (اِنَّهَا) مکسورہ کی قرأت میں یہ معنیٰ نہیں لئے جا سکتے۔

اَنّٰى :

یہ استفہام اور شرط کے درمیان ایک مشترک اسم ہے۔

استفہام میں یہ بمعنی کَیْفَ کے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنّٰى يُحْيِيْ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا" (كَيْفَ يُحْيِيْ) "فَاَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ" (كَيْفَ يُؤْفَكُوْنَ)"

"اَنّٰى" مِنْ اَيْنَ کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَنّٰى لَكِ هٰذَا" یعنی "مِنْ اَيْنَ" کہاں سے، اور "قُلْتُمْ اَنّٰى هٰذَا" یعنی "مِنْ اَيْنَ جَآءَنَا" (یہ ہمارے پاس کہاں سے

---

[1] جس کے ساتھ میں تاویل کی گئی ہے وہ مصدر ہے۔ ۱۲

[2] اُس کی قدرت ہر چیز پر ہے ۱۲

[3] یعنی اس مصدر کے لئے جس کا انحلال ہوگیا ہو اس طرح کہ اس کی نسبت منقطع کر دی جائے ۱۲۔

آئی ؟)۔

کتاب عروس الافراح میں ہے کہ "اَیْنَ" اور "مِنْ اَیْنَ" کے مابین فرق اتنا ہے کہ اَیْنَ کے ذریعہ وہ جگہ پوچھی جاتی ہے جس میں کوئی چیز قرار پذیر ہو۔ اور مِنْ اَیْنَ کے ذریعہ وہ جگہ دریافت کی جاتی ہے جو شے کے نکلنے اور ظاہر ہونے کا مقام ہے۔ اِس معنیٰ کی مثال قولہ تعالیٰ اَنّیٰ صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا" کی شاذ قرأت قرار دی گئی ہے۔

"اَنّیٰ" "مَتیٰ"[1] کے معنیٰ میں بھی آتا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "فَأْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّیٰ شِئْتُمْ" میں یہ تینوں معانی میں سے پہلے معنیٰ کو ابن جریر نے کئی طریقوں پر ابن عباس رضؓ سے روایت کیا ہے دوسرے معنیٰ کو ربیع بن انس سے روایت کرکے اس کو پسندیدہ قرار دیا ہے۔ اور تیسرے معنیٰ کی روایت ضحاک سے کی ہے۔ پھر ان کے علاوہ ابن عمر رضؓ وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ "اَنّیٰ" "حَیْثُ شِئْتُمْ" کے معنیٰ میں آتا ہے۔

ابو حیّان اور دیگر علماء نے آیت مذکورہ بالا میں "اَنّیٰ" کا شرطیہ ہونا مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبلِ "اَنّیٰ" جواب پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضرور تھا کہ صرف اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی عام حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ مابعد اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بن جاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو۔

اَوْ :

یہ حرفِ عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے :

(۱) شک کے لئے، منجانب متکلّم، مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوْا لَبِثْنَا یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ"

(۲) سُننے والے (مخاطب) کی طرف اِبہام (دریافت طلب بات) کے معنیٰ میں آتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنَّا اَوْ اِیَّاکُمْ لَعَلٰی هُدًی اَوْ فِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ"

(۳) دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی آتا ہے جب کہ ان دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو، اس کی مثال قولہ تعالیٰ "فَفِدْیَةٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ" ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَکَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ

---

[1] مَتیٰ یعنی کب یا جب ۱۲۔

مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ" بھی ہے۔

(۴) جب کہ دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں جمع ممتنع نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو ان میں سے ہر دو کی اباحت اور جواز کے لئے آتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اٰبَآئِکُمْ۔ الآیۃ"

اوّل الذکر شکل یعنی امتناعِ جمع کی دونوں آیتوں[۱] میں یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں ہے (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کردے)۔

ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ "نہیں ان میں جمع ہونا کفّارہ یا فدیہ کے واقع ہونے کے لحاظ سے بیشک محال ہے کیونکہ کفّارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تعیین کی گئی ہے اگر کوئی شخص ان سب کو ایک ساتھ پورا کردے تو ان میں سے صرف ایک ہی چیز کفارہ یا فدیہ بنے گی، اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربتِ الٰہی اور حصولِ ثواب کا باعث بنیں گی جو کفّارہ اور فدیہ ہونے سے خارج ہیں لہٰذا وہ سب اکٹھا نہ ہوسکیں گی۔

میں کہتا ہوں کہ ان سب مثالوں سے بڑھ کر واضح اور صاف مثال قولہ تعالےٰ "اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا۔ الآیۃ" ہے کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سُولی دینے کی سزاؤں میں سے کسی ایک سزا کے دینے کا اختیار امام کے حق میں تسلیم کیا ہے۔ وہ امام پر ان دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کرنا ممتنع قرار دیتا ہے کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کرسکتا اور ضرور ہے کہ ان میں سے ایک ہی اَمر پر قائم رہے جو اس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہو۔

(۵) یہ حرف (اَوْ) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا کُوْنُوْا ھُوْدًا اَوْ نَصٰرٰی تَھْتَدُوْا" اور "قَالُوْا سَاحِرٌ اَوْ مَجْنُوْنٌ" یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا۔

(۶) "بَلْ" کی طرح اضراب کے معنیٰ میں آتا ہے یعنی جیسے "بَلْ" اضراب کے معنیٰ دیتا ہے اسی طرح "اَوْ" بھی یہ معنیٰ پیدا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاَرْسَلْنٰہُ اِلٰی مِائَۃِ اَلْفٍ اَوْ یَزِیْدُوْنَ" (بَلْ یَزِیْدُوْنَ) اور قولہ تعالےٰ "فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی" (بَلْ اَدْنٰی) اور نیز بعض علماء کی قرأت قولہ تعالےٰ "اَوَکُلَّمَا عٰھَدُوْا عَھْدًا" (بَلْ کُلَّمَا)

[۱] یعنی قولہ تعالےٰ "فَفِدْیَۃٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ اَوْ نُسُکٍ" میں، اور قولہ تعالےٰ "فَکَفَّارَتُہٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسٰکِیْنَ۔ الآیۃ" میں۔ ۱۲

سکونِ واؤ کے ساتھ۔

(۷) مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "لَعَلَّهٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی" (وَیَخْشٰی)۔ "لَعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ اَوْ یُحْدِثُ لَهُمْ ذِکْرًا" (وَیُحْدِثُ)۔

(۸) تقریب کے معنی میں بھی آتا ہے۔ اِس بات کو حریری اور ابُو البقاء نے لکھا ہے اور اِس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَمَآ اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا کَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ" بتائی ہے مگر اس قول کی تردید اس طرح کی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ "اَوْ" سے نہیں بلکہ اس کے سوا کسی اور شئے سے ہوتا ہے۔

(۹ و ۱۰) استثناء کے لئے "اِلَّا" کے معنی میں، اور "اِلٰی ظرفیہ" کے معنی میں بھی "اَوْ" کا استعمال ہوتا ہے۔ اِن دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا "اَوْ" اپنے بعد "اَنْ" مُضمر ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے، اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "لَاجُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِیْضَةً"۔

اِس مثال میں "تَفْرِضُوْا" کو منصوب کہا جاتا ہے اور "تَمَسُّوْا" پر عطف ہونے کے باعث اس کو مجزوم (بیاکم) نہیں قرار دیا جاتا کہ کہیں اِس کے یہ معنی نہ ہو جائیں کہ اگر تم ان عورتوں کو ان دونوں امور میں سے کسی ایک کے موجود نہ ہونے کے عرصے میں طلاق دیدو[۵۱] تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملے میں کوئی خرابی لازم نہ آئے گی حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے، یعنی اگر مہر مقرر نہ بھی کیا گیا ہو اور خاوند مَس (جماع) سے پہلے طلاق دیدے تو مہرِ مثل اَدا کرنا ضروری ہے اور اگر مہر تو مقرر کر لیا ہے مگر مَس (جماع) نہیں کیا، تو اِس صورت میں طلاق دینے والے کو مقررہ مہر کا نصف اَدا کرنا لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا جب یہ صورت ہے تو کیوں کر ہو سکتا ہے کہ دونوں امور میں سے کسی ایک کے موجود نہ ہونے کے عرصہ میں طلاق دینے سے مہر کے معاملے میں کوئی حرج واقع نہ ہونا صحیح ہو سکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلّقہ (غیر مسوسہ) عورتوں کا قولہ تعالےٰ "وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ۔ الآیۃ" میں دوسری مرتبہ بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں ممسوسات[۵۲] کا ذکر پہلے بیان شدہ مفہوم کے خیال سے ترک کر دیا گیا ہے ورنہ اگر "تَفْرِضُوْا" مجزوم ہوتا تو پھر مَس کی گئی (ممسوسہ) عورتوں اور مہر باندھی ہوئی (غیر

---

[۵۱] یعنی اگر مَس (جماع) کرنے یا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو۔ (مص)

[۵۲] مَس کی گئی عورتوں کا۔ ۱۲

ممسوسہ) عورتوں کا ذکر ایک ہی طریقہ سے آنا چاہیئے تھا۔ حالانکہ یہاں ان کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے۔

اگر "اَوْ" بمعنی "اِلّا" قرار دیا جائے تو "مَفْرُوضٌ لَهُنَّ" (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) ممسوس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک ہونے سے خارج ہو جائیں گی۔ اور اسی طرح اگر "اَوْ" بمعنی "اِلیٰ" کے فرض کریں، اور اس کی غایت (حد) جناح (حرج) کی نفی قرار دیں، نہ کہ مَسّ (جماع) کی نفی تو بھی یہی صورت ہوگی۔

ابن حاجبؒ نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ "یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کی نفی (موجود نہ ہونا) مُراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں ان دونوں باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ ہو، کیونکہ دونوں امور کا ایک ساتھ انکار کر دیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ "جُنَاحَ" نکرہ (اسمِ عام) ہے اور ایسا نکرہ ہے جو نفیِ صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے۔"

دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ "مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر دوبارہ اِس لئے کیا گیا کہ ان کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر اکتفا کرنا منظور نہ تھا کہ ان کو فی الجملہ دستور کے مطابق کوئی چیز دینے کا حکم دیا جائے۔

اِس طرح کے "اَوْ" بمعنی "اِلّا اَنْ" یا "اِلیٰ اَنْ" کی مثالوں میں سے اُبَیّ بن کعبؓ کی قرأت کے مطابق قولہ تعالےٰ "تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ" بھی ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اوّل:

متقدّمین نے "اَوْ" کے یہ مذکورہ بالا معانی بیان نہیں کئے ہیں۔ انھوں نے اس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے کہ "اَوْ" دو یا کئی ایک چیزوں میں سے کسی ایک چیز کے اختیار کرلنے ہی کے لئے آتا ہے۔ چنانچہ ابن ہشام کا بیان ہے کہ "محقق بات وُہی ہے جس کو قدما نے بیان کیا ہے اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب مختلف قرائن سے حاصل ہوتے ہیں۔

تنبیہ دوم

ابو البقاء نے کہا ہے کہ "اَوْ" جو کہ نہی میں آتا ہے۔ وہ اس "اَوْ" کا نقیض اور ضد

ہوتا ہے جو کہ اباحت کے متعلق آتا ہے لہٰذا نہی (ممانعت) میں جن دو امروں کے مابین حرفِ "اَوْ" کے ساتھ عطف آئے گا وہاں یہ مُراد کبھی نہ ہوگی کہ ان میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں اُمور سے بچنا ضروری ہوگا، جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" میں ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں "ان میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر" کیونکہ ان میں سے ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر ان دونوں اُمور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہوگا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا کیونکہ ان میں سے ہر ایک امر ایک فعلِ نہی عنہ[۵۱] ہے۔

کسی ازنحوی کا قول ہے کہ اس مثال میں "اَوْ" بمعنی واو (حرفِ واو) جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے یکساں ممانعت ہے۔"

طیبی نے کہا ہے کہ "یوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی "اَوْ" اپنے خاص معنیٔ تخییر[۵۲] ہی کے لئے آیا ہے۔ البتہ اس نہی (ممانعت) کی وجہ سے جو نفی کے معنیٰ میں آئی ہے یہاں "اَوْ" کے معنیٰ میں تعمیم پیدا ہوگئی کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے لہٰذا اس موقع پر نہی سے پہلے یہ معنیٰ تھے "تُطِيْعُ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" (تو آثم (گنہگار) یا کفور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے) پھر جب اُس پر نہی آئی تو اس کا ورود اسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی "اَوْ" اپنے اصلی معنی دیتا تھا اور اب نہی آنے کے بعد اس کے معنیٰ ہوئے "لَا تُطِعْ وَاحِدًا مِّنْهُمَا"[۵۳] گویا نہی کی جہت سے دونوں میں تعمیم ہوگئی۔ اور "اَوْ" بدستور اپنے معنیٰ پر قائم رہا۔

تنبیہ سوم

اس کا مبنیٰ عدم تشریک (باہم شریک نہ کرنے) پر ہو تو ضمیر بالافراد (مفرد طور سے) صرف اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ اور وہ "واو" کے خلاف ہوتا ہے۔ بہرحال قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا" کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں "اَوْ" بمعنیٰ "واو عاطفہ" کے آیا ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنیٰ "اِنْ يَّكُنِ الْخَصْمَانِ غَنِيَّيْنِ اَوْ فَقِيْرَيْنِ"[۵۴] ہیں۔

---

[۵۱] وہ فعل جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو۔۱۲ [۵۲] کسی ایک کو اختیار کرنا۔۱۲

[۵۳] ان میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر۔۱۲

[۵۴] دونوں فریق مال دار ہوں یا غریب ہوں۔۱۲

فائدہ

ابن ابی حاتم نے ابن عبّاس سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں "اَوْ" کا لفظ آیا ہے اس کے معنی تخییر ہی کے ہیں۔ پھر اگر (اُس کے بعد) "فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ" ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ "اَلْاَوَّلُ فَالْاَوَّلُ" (مرتبہ بمرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک)۔"

بیہقی نے اپنے سُنن میں ابن جریج سے روایت کی ہے کہ قرآن شریف میں جہاں بھی "اَوْ" وارد ہوا ہے وہ تخییر ہی کے لئے ہے مگر قولہ تعالےٰ "اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا" اِس قید سے بری ہے کہ اس میں "اَوْ" تخییر کے لئے نہیں آیا ہے"۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "میرا بھی یہی قول ہے"۔

اَوْلٰے :

قولہ تعالےٰ "اَوْلٰے لَکَ فَاَوْلٰی" اور "فَاَوْلٰی لَهُمْ" کے متعلق صحاح جوہری میں مذکور ہے کہ "اہل عرب کا قول "اَوْلٰی لَکَ" ایک دھمکانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے۔ شاعر کہتا ہے

ع۔۔ "فَاَوْلٰی لَهٗ ثُمَّ اَوْلٰی لَهٗ"

اصمعی نے کہا ہے کہ "اِس کے معنی "قَارَبَهٗ مَا یُهْلِکُهٗ"[۱] ہیں۔ یعنی اُس پر ہلاک کرنے والی شئے نازل ہو (آپڑے)۔

جوہری کا قول ہے کہ "اس بارے میں اصمعی سے بہتر بات کسی نے نہیں کہی ہے"۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ (اَوْلٰی لَکَ فَاَوْلٰی میں) یہ اَوْلٰی اسم فعل اور مبنی ہے اس کے معنیٰ ہیں "وَلِیَکَ شَرٌّ بَعْدَ شَرٍّ"[۲] اور "لَکَ" کلمۂ تبئین ہے۔

بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو تنوین نہیں دی گئی اور اس کا محل مبتدا ہونے کے لحاظ سے حالتِ رفع میں ہے۔ اور "لَکَ" اس کی خبر ہے۔ اور اس اعتبار سے "اَوْلٰی" کا وزن "فَعْلٰی" ہے اور اس کا اَلِف الحاق کے لئے ہے نیز اس کا وزن "اَفْعَلَ" بھی بنایا جاتا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اس کے معنیٰ "اَلْوَیْلُ لَکَ" (تیری شامت آئے) ہیں۔ اور یہ کہ یہ اس کا مقلوب منہ ہے۔ اس کی اصل "اَوْیَلَ" تھی، اِس میں حرف علت کو آخر میں کر دیا گیا ہے چنانچہ

---

[۱] ہلاک کرنے والی چیز اس کے قریب ہو جائے۔۱۲

[۲] تجھ پر آفت کے بعد آفت پے درپے آئے۔۱۲

خنساءؔ (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے ؎

هَمَمْتُ بِنَفْسِي بَعْضَ الْهُمُوْمِ فَاَوْلٰی لِنَفْسِي اَوْلٰی لَهَا

(میری جان نے خود ہی کچھ رنج و غم مول لے لئے۔ میری جان کی خرابی ہو اس کی خرابی ہو)
بعض کہتے ہیں کہ اِس کے معنیٰ "اَللّٰهُمَّ لَكَ اَوْلٰی مِنْ تَرْكِهٖ"[1] ہیں۔ چونکہ یہ کلمہ کلام میں بکثرت استعمال ہوتا تھا لہٰذا مبتدا کو حذف کر دیا گیا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنیٰ "اَنْتَ اَوْلٰی وَ اَجْدَرُ لِهٰذَا الْعَذَابِ"[2] ہیں

ثعلبؔ نے کہا ہے کہ "عرب کے کلام میں اَوْلٰی لَكَ" کے معنیٰ ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے "قَدْ وَلِيْتَ الْهَلَاكَ" "اَوْ قَدْ دَانَيْتَ الْهَلَاكَ" اور اس کا اصل (ماخذ) "وَلْی" ہے جس کے معنی ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قول تعالےٰ "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ يَلُوْنَكُمْ" یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو۔

نحاسؔ نے کہا ہے کہ "اہلِ عرب "اَوْلٰی لَكَ" اس معنیٰ میں بولتے ہیں کہ "كِدْتَ تَهْلِكُ" تو قریب بہ ہلاکت ہو گیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) تھی "اَوْلٰی لَكَ الْهَلَكَةُ" (تیری ہلاکت قریب آگئی)۔

اِیْ: (کسرہ اور سکون کے ساتھ)۔

یہ حرفِ جواب بمعنیٰ "نَعَمْ" ہے۔ وہ خبر کی تصدیق اور خواہانِ خبر کو خبر سے آگاہ کرنے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

علمائے نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر نہیں آتا۔ مگر ابن حاجب نے کہا ہے کہ یہ استفہام کے بعد بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے قول تعالےٰ "وَ يَسْتَنْبِئُوْنَكَ اَحَقٌّ هُوَ قُلْ اِیْ وَ رَبِّیْ"۔

اَیُّ: (فتحہ اور تشدید کے ساتھ)۔

یہ کئی طرح سے استعمال ہوتا ہے:

اوّل شرطیہ، جیسے قول تعالےٰ "وَ اَيَّمَا الْاَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ" اور قول تعالےٰ

---

[1] تیری خدمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اس کو ترک کر دیا جائے۔ ۱۲

[2] تو اس تکلیف کے لئے سزاوار تر اور مناسب تر ہے۔ ۱۲

[3] بیشک تو ہلاکت سے نزدیک ہوا یا بے شک تو ہلاکت کے قریب پہنچ گیا۔ ۱۲

"اَیًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی" میں ہے۔

دوم استفہامیہ، جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَیُّکُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖۤ اِیْمَانًا" میں ہے اور اس سے صرف انہی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کسی ایسے امر میں کہ ان میں دو چیزیں باہم شریک ہوں یہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز بنا دیتی ہے کیونکہ وہ امر دونوں میں مشترک ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَیُّ الْفَرِیْقَیْنِ خَیْرٌ مَّقَامًا" یعنی ہم یا محمدؐ کے اصحاب۔

سوم موصولہ، جیسے قولہ تعالیٰ "لَنَنْزِعَنَّ مِنْ کُلِّ شِیْعَةٍ اَیُّهُمْ اَشَدُّ" میں ہے۔

اَیٌّ ان تینوں وجوہ میں اسم معرب ہوتا ہے۔ ہاں وجہ سوم یعنی موصول ہونے کی حالت میں اگر اس کا عائد (ضمیر) حذف کرکے اُسے مضاف کر دیا جائے تو وہ مبنی علی الضم ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیت کی مثال میں ہے۔ مگر اخفشؒ نے اس حالت میں بھی اُسے معرب ہی مانا ہے اور اس اعتبار سے اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے (یعنی اَیَّهُمْ) اور ضمہ کے ساتھ جو قرأت ثابت ہے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں حکایت (قول کی نقل در روایت) کا اعتبار کیا گیا ہے۔

کسی اور عالم نے اس کے متعلق فعل ہونے کی تاویل پیش کی ہے۔

زمخشریؒ نے یہ تاویل کی ہے کہ یہاں "اَیٌّ" مبتدائے محذوف کی خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام "لَنَنْزِعَنَّ بَعْضَ کُلِّ شِیْعَةٍ" تھی[۵۱]۔ پس گویا کہ سوال ہوا کہ وہ بعض کون ہیں؟ تو اس کے جواب میں کہا گیا "هُوَ الَّذِیْ اَشَدُّ"[۵۲] پھر اس کے بعد وہ دونوں مبتدا جو "اَیٌّ" کو آگے پیچھے ہر طرف سے گھیرے ہوئے تھے، حذف کر دیئے گئے۔

ابن الطراوہؒ نے کہا ہے کہ "اس آیت میں لفظ "اَیٌّ" مبنی ہے اور اضافت سے علیحدہ ہو گیا ہے اور "هُمْ اَشَدُّ" مبتدا اور خبر ہیں اور مبتدا "هُمْ" بطور ضمیر متصل کے "اَیٌّ" کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے۔"

اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جب "اَیٌّ" مضاف نہ ہو تو وہ مُعرب ہوتا ہے۔

چہارم یہ کہ "اَیٌّ" اسم مُعرّف باللام کی ندا سے ملنے والا کلمہ ہے جیسے "یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ" اور "یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ" میں ہے۔

---

۵۱ بے شک ہم ہر گروہ میں سے بعض کو نکالیں گے۔ ۱۲

۵۲ وُہی جو سب سے بڑھ کر سخت ہے۔ ۱۲

اِیَّا :

زجاج ؒ نے اس کو اسم ظاہر بتایا ہے۔ لیکن جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے مگر جمہور علماء کا اس کے متعلق اختلاف بھی ہے جو حسب ذیل ہے :

اوّل یہ کہ "اِیَّا" اور جو ضمیر اس کے ساتھ متّصل ہوتی ہے وہ سب مل کر بتمامہ ضمیر ہی ہوتی ہے۔

دوم یہ کہ "اِیَّا" تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اس سے مضاف شدہ اسم ہے اور وہ اس بات کی توضیح کرتا ہے کہ "اِیَّا" سے آیا متکلّم مُراد ہے یا غائب یا مخاطب آخر کیا چیز مُراد ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "فَاِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ"، "بَلْ اِیَّاہُ تَدْعُوْنَ" اور "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" میں ہے۔

سوم یہ کہ "اِیَّا" اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو معانی و مُراد کی تفسیر کرتے ہیں۔

چہارم یہ کہ "اِیَّا" عماد[1] ہے اور اس کا مابعد اصل ضمیر ہے۔

جس شخص نے "اِیَّا" کو مشتق قرار دیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے۔

"اِیَّا" کے بارے میں سات لغتیں آتی ہیں، اس کو "یے" کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں میں مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور "یے" کو مکسورہ مفتوحہ "ھ" کے ساتھ بدل کر بھی اس کی قرأت کی گئی ہے۔ اس طرح کُل آٹھ طریقوں پر اس کا تلفّظ ہوتا ہے جن میں سے ایک طریقہ یعنی "ہ" کے مشدّد اور مفتوح (معًا) ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہ جاتے ہیں۔

اَیَّانَ :

یہ اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ صرف زمانۂ مستقبل کی بابت سوال کیا جاتا ہے، جیسا کہ ابن مالکؒ اور ابوحیّان ؒ نے اس پر وثوق کا اظہار کیا ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔

کتاب "ایضاح المعانی" کے مؤلف نے اس کا استفہام زمانۂ ماضی کے لئے آنا بھی بیان کیا ہے۔

سکّاکی نے کہا ہے کہ "اَیَّانَ" کا استعمال صرف ان مقامات پر ہوتا ہے جہاں تفخیم مطلوب ہوتی ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اَیَّانَ مُرْسَاھَا" اور "اَیَّانَ یَوْمُ الدِّیْنِ"

علمائے نحو کے یہاں مشہور ہے کہ "اَیَّانَ" مثل "مَتٰی" کے ہے اس کا تفخیم اور دیگر مواقع پر

---

[1] سہارا دینے والا لفظ، ستون، ٹیک لگانے کی جگہ۔ ۱۲

بھی یکساں استعمال ہوتا ہے۔

پہلا قول (یعنی اس کے محض تفخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا)، علمائے فنِ نحو میں سے علی بن عیسیٰ الربعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنف نے اسی کی پیروی کی ہے چنانچہ اس کا بیان ہے کہ "اَیَّانَ" کا استعمال صرف اسی شئے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت اہم اور بڑا اعظم ہو۔

تفسیر کشاف میں ہے "کہا گیا ہے کہ "اَیَّانَ" لفظ "اَیَانَ" سے مشتق ہے جس کا وزن ہے "فَعلَانَ" کیونکہ اس کے معنی "اَیُّ وَقْتٍ" اور "اَیُّ فِعْلٍ" اور "اَوَیْتُ اِلَیْهِ" سے ماخوذ ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کُل کی طرف پناہ لی اور اس کے بدل پر تکیہ کیا ہے" مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے۔

نیز کہا گیا ہے کہ اس کی اصل "اَیُّ اَوَانٍ" تھی "اَوَان" کا ہمزہ اور "اَیُّ" کی دوسری "یے" دونوں کو حذف کرنے کے بعد واوِ (اوان) کو "یے" کے ساتھ بدل کر (اَیّ کی پہلی ساکن "یے" کو اس میں ادغام کر دیا۔ اس طرح "اِیَّانَ" ہو گیا، چنانچہ اس کی قرأت کسرۂ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے +

اَیْنَ :

یہ مکان کا اسم استفہام ہے یعنی جگہ کی نسبت اسی کے ذریعہ سوال کیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "فَاَیْنَ تَذْهَبُوْنَ" اور بعض جگہ میں، عام شرط کے طور پر بھی آتا ہے لیکن "اَیْنَمَا" میں اس سے زیادہ عموم پایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَیْنَمَا یُوَجِّهْهُّ لَا یَاْتِ بِخَیْرٍ" (جس طرف بھی اس کو بھیجتا ہے کوئی بھلائی لے کر نہیں آتا۔)

ب :

"بائے مفردہ" حرفِ جر ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے:

اوّل۔ ان میں سب سے مشہور "اِلصَاق" کے معنی ہیں۔ سیبویہ نے "ب" کے صرف یہی ایک معنی بیان کئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہ معنی کسی حالت میں حرفِ "ب" سے جدا نہیں ہوتے۔

کتاب اَللُّبّ کی شرح میں ہے کہ اِلصاق دو معنی میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے کبھی یہ الصاق حقیقی ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ" میں ہے یعنی مسح کا الصاق اپنے سروں سے کرو۔ اور قولہ تعالیٰ "فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ

مِنْهُ" میں ہے۔ اور کبھی یہ الصاق مجازی ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ" میں ہے یعنی جب وہ اس جگہ سے قریب ہوتے ہیں۔

دوم تعدیہ[1] کے معنی کے لئے آتا ہے اسی طرح جیسے ہمزہ تعدیہ کے واسطے آیا کرتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُورِهِمْ" اور "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ" یعنی "اَذْهَبَهٗ" (اس کو لے گیا) جیسے کہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے "لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ"۔

مُبرّد اور سہیلی کا قول ہے کہ "ب" اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جب تم کہو گے کہ "ذَهَبْتُ بِزَيْدٍ" تو اس تعدیہ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر ان کا یہ قول مذکورہ بالا آیت ہی سے رد ہو جاتا ہے (کیونکہ کفار کی بینائی لے جانے میں باری تعالےٰ کی مصاحبت صحیح نہیں ہو سکتی)۔

سوم بہ معنی استعانت[2] آتا ہے اور اس طرح کا (ب) "بے" آلۂ فعل پر داخل ہوا کرتا ہے جیسے "بِسْمِ اللّٰهِ" میں ہے۔

چہارم سببیت کے لئے اور وہ فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ" اور "ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ" اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے یعنی اسی "ب" کو تعلیلیہ بھی کہتے ہیں۔

پنجم بہ معنی مصاحبت مثل "مَعَ" کے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اِهْبِطْ بِسَلَامٍ" "جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ" اور "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ"۔

ششم بہ معنی ظرفیت مثل "فِي" کے زمان اور مکان دونوں کے لئے، جیسے قولہ تعالےٰ "نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ"[3]، "نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ"[4]۔

ہفتم۔ استعلاء کے لئے مثل "عَلٰى" کے، جیسے قولہ تعالےٰ "مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ" یعنی "عَلَيْهِ" اور اس کی دلیل قولہ تعالےٰ "إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلٰى أَخِيهِ" ہے۔

ہشتم مجاوزت کے لئے "عَنْ" کی طرح مثلاً قولہ تعالےٰ "فَاسْأَلْ بِهٖ خَبِيرًا" یعنی "عَنْهُ" اور اس کی دلیل قولہ تعالےٰ "يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ" ہے۔

نیز کہا گیا ہے کہ اس قسم کا حرف "ب" سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اور یہ بھی

---

[1] لازم کو متعدی بنانے کے لئے۔ ۱۲ منہ [2] طلب اعانت کے لئے۔ ۱۲

[3] یہ ظرف زمان کی مثال ہے۔ ۱۲ [4] یہ ظرف مکان کی مثال ہے۔ ۱۲

کہا گیا ہے کہ "نہیں سوال کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا، مثلاً قولہ تعالیٰ "یَسْعٰی نُوْرُھُمْ بَیْنَ اَیْدِیْھِمْ وَبِاَیْمَانِھِمْ" یعنی "وَعَنْ اَیْمَانِھِمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَیَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَآءُ بِالْغَمَامِ" یعنی "عَنْہُ"

نہم۔ تبعیض کے لئے "مِنْ" کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "عَیْنًا یَّشْرَبُ بِھَا عِبَادُ اللّٰہِ" یعنی "مِنْھَا"

دہم۔ غایت کے لئے "اِلٰی" کے معنیٰ ہیں، جیسے قولہ تعالیٰ "وَقَدْ اَحْسَنَ بِیْ" یعنی "اِلَیَّ"

یازدہم۔ بمعنی مقابلہ، اور یہ وہ "ب" ہے جو کہ عوض (بدلہ) میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اُدْخُلُوا الْجَنَّۃَ بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ"[1]

ہم نے اس "(ب)" کو معتزلہ فرقہ کی طرح سببیت کے لئے، اس لئے قرار نہیں دیا کہ جو چیز مُعاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دیدی جاتی ہے۔ لیکن مسبّب کا بدون سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے۔

دوازدہم۔ تاکید کے لئے اور اسی کو بائے زائدہ کہا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہوتی ہے اور بیشتر مقامات پر اس کا لانا جائز ہوتا ہے۔ وجوباً آنے کی مثال قولہ تعالیٰ "اَسْمِعْ بِھِمْ وَاَبْصِرْ" ہے اور جوازاً واقع ہونے کی مثال، قولہ تعالیٰ "کَفٰی بِاللّٰہِ شَھِیْدًا" ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالیٰ فاعل اور "شَھِیْدًا" حال یا تمیز کے لحاظ سے منصوب ہے، اور "با" زائدہ ہے جو کہ تاکید اتصال کے لئے آتی ہے۔ کیونکہ "کَفٰی بِاللّٰہِ" میں اسم کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متّصل ہو رہا ہے۔

ابن الشجری کا بیان ہے کہ یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہوا کرتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اِسی لئے اس کے معنیٰ میں زیادتی کو ظاہر کرنے کے لئے اس کے لفظ میں حرفِ "ب" بڑھا کر زیادتی کی گئی ہے۔ زجاج نے کہا ہے کہ "اس مقام پر "ب" اِس واسطے داخل ہوتی ہے کہ لفظ "کَفٰی"، "اِکْتَفٰی" کے معنی کو متضمّن ہے"

---

[1] تم لوگ اپنے (نیک) اعمال کے عوض جنّت میں داخل ہو جاؤ۔ ۱۲

ابن ہشام کا قول ہے کہ "یہ بات (یعنی زجاج کا قول) بڑی خوش آئند ہے"۔
ایک قول یہ بھی ہے کہ "اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر " کَفَی الْاِکْتِفَاءُ بِاللّٰہِ " تھی پھر مصدر حذف کر دیا گیا اور اس کا معمول اس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا۔
" کَفٰی " جو کہ بمعنی " وَقٰی " آتا ہے اس کے فاعل میں حرف " ب " زیادہ نہیں کیا جاتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " فَسَیَکْفِیْکَھُمُ اللّٰہُ " میں اور قولہ " وَکَفَی اللّٰہُ الْمُؤْمِنِیْنَ الْقِتَالَ " میں۔

پھر جس طرح فاعل میں حرف " ب " بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ " وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ " — " ھُزِّیْٓ اِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَۃِ "، " فَلْیَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَی السَّمَآءِ "، " وَمَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍ "

اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ آتی ہے، جیسے قولہ تعالیٰ " بِاَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنُ " یعنی " اَیُّکُمْ " بعض کہتے ہیں کہ یہ (ب) " بے " جو مبتدا پر آتی ہے ظرفیہ ہے اور اس سے مراد " فِیْ اَیِّ طَائِفَۃٍ مِّنْکُمْ "[1]
نیز بعض قاریوں کی قرأت میں " لَیْسَ " کے اسم پر اس طرح کی " بے " داخل ہوجاتی ہے، جیسا کہ انھوں نے " لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا " میں بِرَّ کو نصب دے کر پڑھا ہے۔
اور (مبتدائے) منفی کی خبر میں بھی " ب " زائدہ " داخل ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَمَا اللّٰہُ بِغَافِلٍ "
بعض کہتے ہیں کہ (مبتدائے) موجب (مثبت) کی خبر میں بھی " ب " زائدہ آتی ہے اس کی مثال قولہ تعالیٰ " جَزَآءُ سَیِّئَۃٍ بِمِثْلِھَا " دی گئی ہے۔
اور تاکید میں بائے زائدہ آنے کی مثال قولہ تعالیٰ " یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِھِنَّ " ہے۔

فائدہ

قولہ تعالیٰ " وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ " میں جو " ب " آئی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہاں وہ کیا معنی دیتی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ اِلصاق کے معنی میں آئی ہے دوسرے قول میں تبعیض کے معنی بتائے جاتے ہیں۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ زائدہ ہے۔

[1] تم میں سے کس گروہ میں۔۱۲

چوتھا قول بمعنی استعانت قرار دینے کا ہے جو یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف اور مقلوب ہے کیونکہ مسح کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو اس کی طرف بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف "با" کے ساتھ متعدّی ہوتا ہے۔ چنانچہ اصل میں "اِمْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ بِالْمَاءِ" تھا۔

بَلْ:

یہ حرفِ اضراب[1] ہے، مگر صرف اس صورت میں جب کہ اس کے بعد کوئی جملہ آئے۔

کبھی اضراب سے اس کے ماقبل کا ابطال مُراد ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالٰے "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهٗ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ" یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں۔ اور قولہ تعالٰی "اَمْ يَقُوْلُوْنَ بِهٖ جِنَّةٌ بَلْ جَآءَهُمْ بِالْحَقِّ" میں ہے۔

اور کبھی اِضراب کے معنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالٰے "وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَّنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ۝ بَلْ قُلُوْبُهُمْ فِيْ غَمْرَةٍ مِّنْ هٰذَا" کہ یہاں پر "بَلْ" کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالٰے "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ۝ بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا" میں بھی ہے۔

ابن مالک نے اپنی کتاب کافیہ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ "بَلْ" کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی طرح پر آیا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آیا۔

ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن مالک کو اس بارے میں وہم ہو گیا ہے۔

ابن مالک سے پہلے کتاب بسیط کے مؤلف بھی یہی بات بیان کر گئے ہیں۔ پھر ابن حاجب بھی انہی کے ہمخیال ہیں چنانچہ ابن حاجب نے کتاب مفصّل کی شرح میں "بَلْ" کی نسبت لکھا ہے کہ "اگر جملۂ ثانی اس قسم کا ہو جو کہ غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملۂ اوّل کا باطل کر دینا، اس طرح کا "بَلْ" قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوا"۔ جب کہ "بَلْ" کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس صورت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا قرآن شریف میں یہ اس طرح استعمال نہیں ہوا ہے۔

بَلٰی:

اِس حرف کا الف اصلی ہے اور ایک قول میں اس کا اصل حرف "بَلْ" بتایا گیا ہے اور

[1] رُوگردانی کرنا۔ ۱۲

الف کو زائد قرار دیا گیا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اس کے امالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے مخصوص ہونا ثابت کرتی ہے۔

"بلٰی" کے استعمال کے دو موقع ہوتے ہیں:

موقعہ اول یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے والی نفی کی تردید کے لئے ہو، جیسے قولہ تعالیٰ "مَاكُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوْءٍ[۱] بَلٰى" یعنی "عَمِلْتُمُ السُّوْءَ[۲]" اور قولہ تعالیٰ "لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَّمُوْتُ بَلٰى" یعنی يَبْعَثُهُمْ[۳]۔ اور قولہ تعالیٰ "زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ۭ قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ" اور قولہ تعالیٰ "قَالُوْا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْاُمِّيّٖنَ سَبِيْلٌ[۵]" پھر فرمایا "بَلٰى (عَلَيْهِمْ سَبِيْلٌ) اور قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً" خدا نے پھر فرمایا "بَلٰى (تَمَسُّهُمْ وَيَخْلُدُوْنَ فِيْهَا[۶])" اور قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى[۷]" پھر ارشاد فرمایا "بَلٰى۔ (يَدْخُلُهَا غَيْرُهُمْ[۸])۔

موقعہ دوم یہ ہے کہ "بلٰی" اس استفہام کے جواب میں واقع ہو جو کسی نفی پر داخل ہوا ہے اور پھر یہ "بلٰی" اس نفی کے ابطال کا فائدہ دے، عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو، جیسے "اَلَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ" میں ہے اور اس کے جواب میں تم کہو "بلٰی" یعنی ہاں زید کھڑا ہے، یا استفہام توبیخی ہو، جیسے قولہ تعالےٰ "اَمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوٰىهُمْ ۭ بَلٰى[۹]" اور قولہ تعالےٰ "اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ ۭ بَلٰى[۱۰]" اور یا استفہام تقریری ہو، جیسے قولہ تعالےٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۭ قَالُوْا بَلٰى[۱۱]" میں ہے۔

---

[۱] یہ کفار کا قول ہے ۱۲ [۲] تم نے برے کام کئے۔ ۱۲ [۳] یہ بھی کفار کا قول ہے۔ ۱۲

[۴] خدا ان کو زندہ کرے گا۔ ۱۲ [۵] یہ خدا نے اہل کتاب کا قول نقل کیا ہے۔ ۱۲ [۶] کیوں نہیں، آگ انھیں ضرور چھوئے گی اور وہ اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے ۱۲

[۷] یہ یہود و نصاریٰ کا قول بیان ہوا ہے۔ ۱۲

[۸] کیوں نہیں، غیر یہودی اور غیر نصاریٰ داخل ہوں گے۔ ۱۲

[۹] کیوں نہیں ضرور سنتے ہیں۔ ۱۲

[۱۰] کیوں نہیں ضرور جمع کریں گے۔ ۱۲

[۱۱] کیوں نہیں بے شک تو ہمارا رب ہے۔ ۱۲

ابن عباسؓ اور اُن کے علاوہ دیگر علماء کا بیان ہے کہ اگر ایسے مواقع پر "نَعَمْ" کا لفظ بولا جائے گا تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "نَعَمْ" نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے لہٰذا اگر قول تعالےٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کے جواب میں وہ لوگ "نَعَمْ" کہتے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا انھوں نے کہا "لَسْتَ رَبَّنَا" یعنی (معاذ اللہ) تو ہمارا خدا نہیں ہے۔ برخلاف "بلیٰ" کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے آتا ہے اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ "اَنْتَ رَبُّنَا" (تو ہمارا پروردگار ہے)۔

سُہیلی وغیرہ نے اس بارے میں یہ اختلاف بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے) مثبت کی خبر ہے۔ اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قول تعالےٰ "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَیْرٌ" میں "اَمْ" کو متصل قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ "اَمْ متصلہ" ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوتا اور جب کہ اس کا موجب ہونا ثابت ہو گیا تو "نَعَمْ" کا ایجاب کے بعد لانا گویا اس کی تصدیق ہوگی جو مناسب اَمر ہے"

ابن ہشام نے کہا ہے کہ "ان علماء کی قرار داد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ "بلیٰ" کے ساتھ باتفاق تمام علماء ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا جائز ہے"

بِئْسَ :

یہ لفظ اظہارِ مذمّت کے لئے آتا ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد تثنیہ اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے)۔

بَیْنَ :

امام راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ "یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے مخصوص ہے۔

قال اللہ تعالےٰ "وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا"[1]

کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور کبھی بہ طور اسم۔ ظرف کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" اور "فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً" اور "فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ"

"بین ظرفیہ" صرف اُن ہی اُمور میں استعمال ہوتا ہے جن کے لئے مسافت (دوری)

---

[1] اور اُن دونوں کے بیچ میں ہم نے کھیتی رکھی (۱۸: ۳۲)

پائی جاتی ہو، جیسے "بَیْنَ الْبَلَدَیْنِ"[1] یا اُس شئے میں جس کی دو یا دو سے زیادہ تعداد ہو، جیسے "بَیْنَ الرَّجُلَیْنِ" اور "بَیْنَ الْقَوْمِ" اور جو چیز واحد ہو اُس کی طرف لفظ بَیْنَ ظرفیہ کی اضافت صرف اُسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے، جیسے قولہ تعالےٰ "مِنْ بَیْنِنَا وَبَیْنِكَ حِجَابٌ" اور "فَاجْعَلْ بَیْنَنَا وَبَیْنَكَ مَوْعِدًا" میں ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَكُمْ" کی قرأت نصب کے ساتھ اِس لحاظ سے کی گئی ہے کہ "بَیْنَ" یہاں پر ظرف ہے اور اِسی کو رَفع کے ساتھ اس لئے پڑھا گیا ہے کہ وہ اس مقام پر اسم مصدر بھی ہے بہ معنی وصل۔

اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "ذَاتَ بَیْنِكُمْ" اور قولہٗ تعالےٰ "فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَیْنِهِمَا" یعنی "فِرَاقِهِمَا" (ان کی جُدائی کا مقام) میں بھی دونوں اُمور کا احتمال ہے۔

اَلتَّاءُ "ت"

یہ حرفِ جَر بمعنی قَسَم ہے جو صیغۂ تعجّب اور اسم اللہ تعالےٰ کے ساتھ خاص ہے۔

کشاف میں قولہ تعالےٰ "وَتَاللّٰهِ لَاَكِیْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ" کی تفسیر کے تحت لکھا ہے کہ "قَسَم کا اصلی حرف "بے (ب)" ہے۔ واؤ (و) اُس کا بدل ہے اور "تے (ت)" واؤ کا بدل ہے اور "تا" میں معنیٔ تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیمؑ نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ بدسُلوکی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کر گزرنے پر تعجب کا اظہار فرمایا ہے"۔

تَبَارَكَ:

یہ ایک ایسا فعل ہے جو صرف زمانۂ ماضی کے صیغہ میں استعمال ہوتا اور محض ذاتِ الٰہی کے لئے مخصوص ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل بھی کہا گیا ہے۔

ثُمَّ:

یہ حرف ہے اور تین[3] اُمور کا مقتضی ہے۔

[1] حکم میں دوسرے کو شریک کرنا (تشریک فی الحکم)۔

[2] ترتیب اور[3] مُہلت۔

---

[1] ان دونوں شہروں کے مابین۔ ۱۲

اور اُن میں سے ہر ایک امر میں کچھ نہ کچھ اختلاف ہے چنانچہ اہلِ کوفہ اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی "ثُمَّ" خلافِ معمول زائدہ ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں انھوں نے قولہ تعالےٰ "حَتّٰۤی اِذَا ضَاقَتْ عَلَیْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَیْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْۤا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّاۤ اِلَیْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَیْهِمْ" کو پیش کیا ہے کہ اس میں "ثُمَّ" عطفِ تشریک کے لئے نہیں آیا ہے۔

لیکن ان کے قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے یعنی "فَتَابُوْا" (پس انھوں نے توبہ کی)۔

رہی ترتیب اور مُہلت تو اُس کے متعلق بھی ایک جماعت کا اختلاف ہے وہ کہتی ہے کہ "ثُمَّ" ان امور کا مقتضی نہیں ہے اور شاید انھوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" اور "بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ ثُمَّ سَوّٰىهُ" اور "وَاِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى" حالانکہ "اِهْتِدَاء" (ہدایت پانا) اس بات سے مقدم ہے[1]۔ اور قولہ تعالےٰ "ذٰلِكُمْ وَصّٰىكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ۔ ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ" کہ ان آیات میں "ثُمَّ" ترتیب و مُہلت کے لئے نہیں آیا ہے۔

لیکن اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ ان آیات میں "ثُمَّ" ترتیب اخبار (خبر دہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیبِ حکم کی غرض سے۔

ابن ہشام نے کہا ہے کہ "اس جواب سے تو دوسرا جواب بہتر ہے، کیونکہ یہ جواب تو محض ترتیب کی صحت واضح کرتا ہے اور مُہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں دیتا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل، مُہلت) نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ ترتیب و مُہلت دونوں باتوں کو صحیح قرار دینے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارے میں دیا گیا کہ وہاں ایک مقدر جملہ پر عطف ہو رہا ہے یعنی "مِنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ اَنْشَاَهَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا"[2] اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ "سَوّٰىهُ" کا عطف پہلے جملہ (بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ

[1] یعنی اس "اِهْتِدَاء" پر جو "ثُمَّ" کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت پانے کے بعد ہی اس نے توبہ کی، ایمان لایا اور نیک کام کئے۔ ۱۲ (مترجم)

[2] ایک اکیلی ذات سے جس کو پیدا کیا اور پھر اسی ذات سے اس کا جوڑا بنایا۔ ۱۲

مِنْ طِيْنٍ" پر ہے نہ کہ دوسرے جملہ (ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ) پر۔ اور تیسری مثال کے بارے میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ "ثُمَّ اهْتَدٰى" سے یہ مُراد ہے کہ "ثُمَّ دَامَ عَلَى الْهِدَايَةِ" (پھر وہ ہدایت پر قائم و دائم رہا)۔

فائدہ

نحویانِ کوفہ نے "ثُمَّ" کو فعلِ شرط کے بعد اس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کے نصب کے جواز میں "واؤ" اور "فا" کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی قاعدہ کے اعتبار سے حَسَنؒ کی قرأت "وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكَهُ الْمَوْتُ" (یُدرک کے نصب کے ساتھ) روایت کی ہے۔

ثَمَّ : (فتحہ کے ساتھ)۔

یہ مکانِ بعید کی طرف اشارہ کے لئے بہ طور اسم مستعمل ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "وَاَزْلَفْنَا ثَمَّ الْاٰخَرِيْنَ"[له]

یہ ظرف بھی ہے۔ اِس کی تصریف (گردان) نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالےٰ "وَاِذَا رَاَيْتَ ثَمَّ" میں اُس کو "رَاَيْتَ" کے مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔

اور قرأت کی گئی ہے "فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثَمَّ اللّٰهُ (یعنی هُنَالِكَ اللّٰهُ) شَهِيْدٌ" جس کی دلیل قولہٗ "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ" ہے۔

طبریؒ نے قولہ تعالےٰ "اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ اٰمَنْتُمْ بِهٖ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کے معنیٰ "هُنَالِكَ" ہیں اور یہ "ثُمَّ" عاطفہ نہیں ہے۔ مگر یہ طبریؒ کا وہم ہے، طبریؒ کو یہ اشتباہ ہو گیا کہ یہاں "ثُمَّ" مضمومہ نہیں بلکہ "ثَمَّ" مفتوحہ ہے۔

خطّابؒ کی کتاب "توشیح" میں ہے کہ "ثَمَّ" ظرف ہے اور اس میں "حَيْثُ" کی طرف اشارہ کے معنیٰ اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنیٰ میں ایسا ہی ہے۔"

جَعَلَ :

امام راغبؒ کا بیان ہے کہ یہ تمام افعال میں ایک عام لفظ ہے اور اِس میں فَعَلَ، صَنَعَ اور اس کے دیگر تمام ہم معنیٰ لفظوں سے زیادہ عموم پایا جاتا ہے، اس کا استعمال پانچ طریقہ پر

[له] ہم اُس جگہ پر دوسروں کو نزدیک لے آئے۔ ۱۲

ہوتا ہے:

(اوّل) یہ صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام ہوتا ہے اور متعدّی نہیں ہوتا، مثلاً "جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا"۔

(دوم) بجائے "اَوْجَدَ" کے آتا ہے اور ایسے موقع پر ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ"۔

(سوم) ایک چیز سے دوسری چیز کو پیدا کرنے اور وجود میں لانے کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا" اور "وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا"۔

(چہارم) ایک شئے کو ایک خاص حالت سے دوسری حالت میں کر دینے کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا" اور قولہ "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا"۔

(پنجم) ایک[1] شئے سے اُسی شئے پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے، خواہ بہ حیثیت حق ہو، جیسے قولہ تعالےٰ "وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ[2]" میں ہے یا بہ طور باطل جیسے قولہ تعالےٰ "وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنٰتِ[3]" اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِيْنَ[4]" میں ہے۔

حَاشَا:

بہ تنزیہ کے معنیٰ میں قولہ تعالےٰ "حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْٓءٍ" اور "حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا" میں اسم ہے، فعل و حرف نہیں ہے اور اِس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو "حَاشًا لِلّٰهِ" تنوین کے ساتھ پڑھنا ہے، جیسا کہ "بَرَاءَةٌ لِلّٰهِ" کہا جاتا ہے نیز حضرت ابن مسعود رضؓ نے "مَعَاذَ اللّٰهِ" اور "سُبْحَانَ اللّٰهِ" کی طرح اس کو اضافت کے ساتھ "حَاشَ اللّٰهِ" پڑھا ہے۔ پھر قرأت سبعہ میں اس پر لامِ جارّہ کا دخول بھی اس کے اسم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر یہ حرفِ جر ہوتا تو حرفِ جرّ پر دوسرے جرّ کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی؟ جو ایک ناجائز امر ہے۔

---

[1] الحکم بالشئی علی الشئی۔ ۱۲

[2] اور پھر اسے پیغمبر بنا دیں گے ۱۲

[3] یہ لوگ خدا الله کے لئے بیٹیاں تجویز کرتے ہیں۔ ۱۲

[4] جنھوں نے قرآن کو پارہ پارہ کر دیا۔ ۱۲

قرّاءِ سبعہ کی قرأتوں میں اِس کو تنوین دینا اس لئے ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظاً اُس "حاشا" کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے۔

نحویوں کی ایک جماعت اس کے مبنی ہونے کی وجہ سے اس کو اسم فعل بتاتی ہے اور اس کے معنیٰ "اَتَبَرَّأُ" اور "تَبَرَّأْتُ" بیان کرتی ہے۔ مگر بعض لغتوں میں اس کے مُعرب پائے جانے کی وجہ سے یہ قول رُد کر دیا گیا ہے۔

مُبرّد اور ابن جنّی کا قول ہے کہ "یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اِس کے معنیٰ یہ ہیں کہ "جَانَبَ یُوْسُفُ الْمَعْصِيَةَ لِاَجْلِ اللّٰهِ"[۱] مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نظر نہیں آتی۔

فارسی نے کہا ہے کہ "حَاشَا" فعل ہے اور "اَلْحَشَاء" سے مشتق ہے جس کے معنیٰ ہیں ناحیہ (کنارہ) اور "حَاشَا" کے معنیٰ یہ ہوئے کہ "صَارَ فِیْ نَاحِيَةٍ"[۲] یعنی وہ اس چیز سے دُور ہوا جس سے اس کو متہم کیا گیا تھا اور اس کام سے کنارہ کشی کی، وہ اس سے آلودہ نہیں ہوا۔

قرآن شریف میں "حَاشَا" صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے۔

حَتّٰی:

اِلٰی کی طرح یہ بھی انتہائے غایت کا حرف ہے مگر "حتّٰی" اور "اِلٰی" میں کئی باتوں کے اندر باہم فرق ہے "حتّٰی" اِلٰی سے اِن باتوں میں منفرد ہے کہ وہ محض اسمِ ظاہر کو جرّ دیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو بھی جو کئی اجزاء رکھتا ہو اور اُس کا مجرور جزوِ اخیر کے ساتھ ملتا ہو جیسے قولہ تعالےٰ "سَلٰمٌ هِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ" (کہ اِس مثال میں "حتّٰی" نے "مَطْلَعِ" کو جرّ دیا ہے اور وہ رات کے آخری حصّہ یعنی فجر سے ملتا ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے آہستہ آہستہ شروع ہونے کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقابلہ میں ابتدائے غایت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اُس کے بعد "اَنْ مقدرہ" کے باعث مضارع منصوب واقع ہوتا ہے اور اس حالت میں مضارع منصوب مع "اَنْ مقدرہ" کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں ایسے مواقع پر "حتّٰی" کے تینؔ معانی آتے ہیں:

ایکؔ یہ کہ وہ "اِلٰی" کا مترادف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عٰكِفِيْنَ حَتّٰی

---

[۱] یوسفؑ نے خدا کے لئے (اس کے خیال سے) گناہ کرنے سے پہلوتہی کی ۱۲

[۲] وہ ایک کنارہ ہو گیا۔ ۱۲

يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوْسٰى" یعنی موسیٰؑ کے واپس آنے تک۔
دوسرے یہ کہ "کَیْ تعلیلیہ" کا مترادف ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا يَزَالُوْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ حَتّٰى يَرُدُّوْكُمْ" اور "لَا تُنْفِقُوْا عَلٰى مَنْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ حَتّٰى يَنْفَضُّوْا" اور اسی نزاف کا احتمال قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰى تَفِیْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ" میں بھی پایا ہے۔
تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں "اِلَّا" کا مترادف ہوتا ہے۔
ابن مالکؒ وغیرہ نے اِس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَا" کو پیش کیا ہے۔

مسئلہ

جب کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث "حَتّٰى" اور "اِلٰى" کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوسکے یا نہ ہوسکے تو اُس پر عمل کرنا ایک واضح امر ہے۔ چنانچہ مابعد "حَتّٰى" اور "اِلٰى" کے اس ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ" اور "وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" ہے۔ کہ سنتِ رسولؐ نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخلِ غسل ہونے پر دلالت کی ہے اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ" ہے کہ صومِ وصال (روزہ) کی ممانعت، روزہ میں سے رات کے خارج ہونے کی واضح دلیل ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ" بھی اِس کی (عقلی دلیل کی) مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مغیّا میں داخل ہو جائے تو فراغ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے گا۔
لیکن اگر غایت کے مغیّا میں داخل یا اس سے خارج ہونے کی صورت میں ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی صورت میں اُس کی بابت چار قول ہیں:
اوّل قول جو صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ "حَتّٰى" کے ساتھ غایت کا دخول مُغیّا میں ہوگا اور "اِلٰى" کے ساتھ نہ ہوگا۔ اِس قول کی وجہ دونوں بابوں میں غالب استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ "حَتّٰى" کے ساتھ غایت کا مُغیّا میں دخول ہوتا ہے اور "اِلٰى" کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا۔ لہٰذا تردّد کے

وقت اسی کثرتِ استعمال پر عمل کرنا واجب ہے۔
دوسرا قول یہ ہے کہ "حَتّٰی" اور "اِلٰی" دونوں میں غایت مغیا میں داخل ہوگی۔
تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں داخل نہیں ہوگی۔
اِن دونوں قولوں میں "حَتّٰی" اور "اِلٰی" کے یکساں ہونے پر قولہ تعالیٰ "فَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰی حِیْنٍ" سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قرأت ابنِ مسعودؓ نے "حَتّٰی حِیْنٍ" کی ہے۔

تنبیہ

حَتّٰی ابتدائیہ بھی ہوتا ہے یعنی ایسا حرف کہ اس کے بعد سے جملوں کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس حالت میں وہ جملۂ اسمیہ اور جملۂ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے اور جملۂ فعلیہ کا فعل مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت یکساں ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ "حَتّٰی یَقُوْلُ الرَّسُوْلُ" (رفع کے ساتھ) "حَتّٰی عَفَوْا وَّقَالُوْا" اور "حَتّٰی اِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ"
ابنِ مالکؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا میں "حَتّٰی" حرفِ جرّ ہے اور "اِذَا" اور "اَنْ" کو جو اِن دو آیتوں میں مُضمر ہے مجرور قرار دیا ہے مگر اکثر علماء نے اس سے اختلاف کیا ہے۔
"حَتّٰی" عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے مگر ایسا "حَتّٰی" (جو عاطفہ ہو) مجھے نہیں معلوم کہ کہیں قرآن شریف میں بھی استعمال ہوا ہے۔ کیونکہ حتّٰی کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے نحویانِ کوفہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

فائدہ

"حَتّٰی" کی "ح" کو "ع" کے ساتھ بدل دینا (قبیلۂ) ہذیل کی لغت میں مستعمل ہے۔ ابنِ مسعودؓ نے اسے یونہی پڑھا ہے۔

حَیْثُ:

یہ ظرفِ مکان ہے۔
اخفش نے کہا ہے کہ یہ ظرفِ زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہت کی وجہ سے مبنی علی الضم ہوتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت

ہوتی ہی نہیں۔ اسی لئے زجاج نے قول تعالےٰ "مِنْ حَیْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ" کے بارے میں کہاہے کہ "حَیْثُ" کا مابعد اس کا صلہ ہے۔ اُس کی جانب مضاف نہیں، یعنی یہ کہ حَیْثُ اپنے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں ہے لہٰذا وہ جملۂ مابعد "حَیْثُ" کے لئے صِلَہ ہوگیا یعنی ایک زائد جملۂ متعلقہ کے طور پر جو اس کا جزو نہیں ہے۔"

فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کہ اُس نے "حَیْثُ" کو موصولہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اُس نے زجاج کی تردید پر کمر باندھی، حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے۔

اہلِ عرب میں سے بعض قبائل "حَیْثُ" کو مُعرب سمجھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے التقائے ساکنین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتحہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ اور ان دونوں اُمور کا احتمال اُن قاریوں کی قرأت میں ہوسکتا ہے جنھوں نے "مِنْ حَیْثِ لَا یَعْلَمُوْنَ" (کسرہ کے ساتھ) اور "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَیْثَ یَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ" (فتحہ کے ساتھ) پڑھا ہے۔

مشہور بات یہ ہے کہ "حَیْثُ" کی تصریف (گردان) نہیں ہوتی۔

ایک جماعت نے اخیر کی آیت میں "حَیْثَ" کا باعتبارِ وسعتِ ظروف مفعول بہ ہونا جائز رکھاہے اور کہاہے کہ وہ ظرف نہیں ہوسکتا اِس لئے کہ اُسے ظرف قرار دیا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالےٰ کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتاہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علمِ باری ہر جگہ یکساں اور کامل ہے۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنیٰ ہیں "اللہ تعالےٰ خاص اس مکان کو جانتاہے جو وضعِ رسالت کا مستحق ہے" نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شئے کو جانتاہے چنانچہ اس اعتبار سے "حَیْثَ" کو "یَعْلَمُ" فعلِ محذوف نے نصب دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ "حَیْثَ" کا نصب "یَعْلَمُ" فعلِ محذوف سے ہواہے اور خود "اَعْلَمُ" سے نہیں ہوا، یہ ہے کہ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اس کی تاویل عَالِمٌ (اسم فاعل) کے ساتھ کی جائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا۔

ابوحیّان کا بیان ہے کہ "ظاہر بات یہ ہے کہ "حَیْثَ" کو مجازی ظرفیت پر قائم رکھا جائے اور "اَعْلَمُ" کو اس معنیٰ کا متضمّن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدّی ہوتاہے۔ اس حالت میں تقدیرِ عبارت یوں ہوگی "اَللّٰهُ اَنْفَذُ عِلْمًا حَیْثُ یَجْعَلُ" یعنی خدا تعالےٰ اس

موضع ہیں نافذ العلم ہے (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے)"

دُوْنَ :

یہ فَوْق (اوپر) کی ضد ہے۔ لہٰذا مشہور قول کے مطابق اس کی تصریف نہیں کی جاتی[۵۱] مگر ایک قول اس کے متصرّف ہونے کی نسبت بھی منقول ہے۔ غرضیکہ قولہ تعالےٰ "وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ" کی قرأت دونوں طرح ثابت ہے۔ یعنی رَفع اور نصب دونوں اعراب کے ساتھ۔

"دُوْنَ" بہ معنی غیر اسم بھی ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اِتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ اٰلِهَةً" یعنی غَیْرَہ۔[۵۲]

زمخشری نے کہا ہے کہ "دُوْنَ" کے معنیٰ شئے ہیں سے قریب ترین اور فروترین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالتِ تفاوت کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے، جیسے "زَیْدٌ دُوْنَ عَمْرٍو" یعنی زید بہ نسبت عمرو کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے۔ پھر اس میں وُسعت پیدا کر کے اِس کو حد سے گزر جانے کے معنیٰ میں استعمال کر لیا گیا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ" میں ہے۔ یعنی کفار کی دوستی کو اہلِ ایمان کی دوستی سے متجاوز نہ کرو،[۵۳] (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفّار سے دوستی نہ پیدا کرو)"

ذُوْ :

یہ اسم ہے جو بہ معنیٰ صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا کہ ذاتوں کے اوصاف کو اسمائے اجناس کے ساتھ موصُول کردے جیسے اَلَّذِیْ جملوں کے ساتھ اسمائے معرفہ کے اَوصاف کو موصول کرنے کے واسطے وضع ہوا ہے۔

"ذُوْ" کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسمِ مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا، اگرچہ بعض علماء نے اس بات کو جائز رکھا ہے، کہ مشتق کی طرف بھی اس کی اضافت ہوسکتی ہے، چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعود رضؓ کی قراءت "وَفَوْقَ كُلِّ ذِیْ عَالِمٍ عَلِیْمٌ" روایت کی گئی ہے لیکن اکثر علماء نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "عَالِمٌ" اِس جگہ "اَلْبَاطِلُ" کی طرح مصدر ہے، مشتق نہیں، یا یہ کہ لفظ ذِیْ زائدہ ہے۔

---

[۵۱] یعنی یہ غیر متصرف ہے ۱۲

[۵۲] یعنی غیر خدا کو معبود بنایا۔ ۱۲

[۵۳] حد سے نہ بڑھاؤ یعنی دوستی میں کفار کو مسلمانوں پر ترجیح نہ دو۔ ۱۲ (مص)

سہیلی کا قول ہے کہ "لفظ "صاحب" کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ "ذُو" کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اس کے ساتھ اضافت ازدیادِ شرف کی مُوجب ہوتی ہے کیونکہ "ذُوْ" تابع کی طرف مضاف ہے اور "صاحِب" متبوع کی طرف۔ مثلاً کہا جاتا ہے "اَبُوهُرَيْرَةَ صَاحِبُ النَّبِيِّ صلعم" مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ "اَلنَّبِيُّ صلعم صَاحِبُ اَبِيْ هُرَيْرَةَ" مگر ذُوْ کی یہ حالت نہیں۔ اس میں تم کہتے ہو "ذُو المَالِ" اور "ذُو العَرْشِ" دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے، تابع نہیں۔ چنانچہ اسی فرق کی بُنیاد پر کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "سُوْرَةُ الْاَنْبِيَآءِ" میں فرمایا "وَذَا النُّوْنِ" دیکھو یہاں خدا تعالیٰ نے ذُوْ کی اضافت "نُوْن" کی طرف کی ہے اور "نُوْن" کہتے ہیں مچھلی کو۔

پھر اللہ تعالیٰ نے سورۂ نٓ میں فرمایا "وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ"۔ سہیلی نے کہا ہے کہ "ان دونوں مقاموں پر معنیٰ تو ایک ہی ہیں مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق کہنا چاہیئے۔ اللہ تعالیٰ نے جب ان (حضرت یونسؑ) کا ذکر ان کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں "ذَا" کے ساتھ بیان کیا کیونکہ "ذَا" کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نُون (ماہی) کا لفظ وارد ہے، جو بہ نسبت لفظ حُوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور وقیع ہے اس لئے کہ وہ ایک سُورت کا نام اور اس کے آغاز کا حرف ہے مگر "حُوت" (مچھلی) کے لفظ کو یہ خصوصیت حاصل نہیں، چنانچہ جس موقعہ پر اُن کی (حضرت یونسؑ) پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا، وہاں ان کا ذکر "صَاحِبِ الْحُوْتِ" کے الفاظ سے کیا۔"

رُوَيْدًا :

یہ اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب بھی تکلّم ہوتا ہے تو صیغۂ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے، اور اس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔

رُوَيْدًا لفظ "رَوْد" کی تصغیر ہے جس کے معنیٰ چھوڑنے اور مُہل (مُہلت دینے) کے ہیں۔

رُبَّ :

یہ حرف ہے اور اُس کے معنیٰ میں آٹھ قول آتے ہیں۔

اوّل یہ کہ وہ ہمیشہ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے اور اکثر علماء اسی بات پر زور دیتے ہیں۔

دوم[2]۔ ہمیشہ تکثیر (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ"[۵۱] کہ بے شک کفّار سے مسلمان ہونے کی آرزو بہ کثرت عیاں ہوگی قولِ اوّل کے قائلین نے کہا ہے کہ "کفّار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول رہیں گے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائیں گے" لہٰذا تقلیل کے معنے غالب ہیں۔

سوم[3]۔ یہ کہ "رُبَّ" تقلیل و تکثیر دونوں باتوں کے لئے یکساں آتا ہے۔

چہارم[4]۔ یہ کہ بیشتر تقلیل کے لئے اور شاذ و نادر تکثیر کے لئے آتا ہے اور یہی قول میرا پسندیدہ ہے۔

پنجم[5]۔ اس کے برعکس (یعنی بیشتر تکثیر کے لئے اور شاذ و نادر تقلیل کے لئے آتا ہے)

ششم[6]۔ یہ کہ "رُبَّ" تقلیل یا تکثیر دونوں میں سے کسی معنیٰ کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ تو حرفِ اثبات ہے جو نہ اِس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج (ظاہر الفاظ اور سیاق و سباقِ عبارت) سے کچھ سمجھ میں آتی ہے۔ یعنی خارجی اسباب تقلیل و تکثیر کا مفہوم عیاں کرتے ہیں۔

ہفتم۔ یہ کہ "رُبَّ" مُباہات اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تکثیر کے معنے میں اور دیگر مواقع پر تقلیل کے معنیٰ میں آتا ہے۔

ہشتم یہ کہ "رُبَّ" عددِ مبہم کے لئے از روئے تقلیل و تکثیر آتا ہے۔

"رُبَّ" پر حرفِ "مَا" داخل ہوکر اُسے جرّ کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے مواقع پر بیشتر اس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنیً ماضی ہو۔ لیکن "رُبَمَا" کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک مثال مذکورۂ بالا آیت ہے[۵۲]۔ مگر بعض کہتے ہیں کہ یہ آیت "وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ" کے حکم میں ہے۔

اَلسِّیْن (س):

یہ حرف ہے اور اس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب یہ مضارع پر

---

۵۱ اکثر اوقات وہ لوگ جنھوں نے نافرمانی کی آرزو کریں گے کہ کاش وہ فرماں بردار ہوتے۔ ۱۲

۵۲ یعنی رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ ۰

داخل ہوتا ہے تو اس کو خالص مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اس کے ایک جزو کے ہوجاتا ہے اسی لئے یہ مضارع میں کوئی عمل نہیں کرتا۔

نحویانِ بصرہ اِس طرف گئے ہیں کہ "سَوْفَ" کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع "سین" کے ساتھ آئے تو اس میں بہ نسبت "سَوْفَ" کے مستقبل کی مدّت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔[1]

اہلِ اعراب (نحو) اس کو حرفِ تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنی توسیع (وسعت دینے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بے حد تنگ زمانہ یعنی زمانۂ حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی مستقبل کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ "حرفِ سین استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ مستقبل کا فائدہ دینے کے لئے، جیسے قولہ تعالیٰ "سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِیْنَ۔ الآیۃ" اور قولہ تعالیٰ "سَیَقُوْلُ السُّفَهَاۤءُ۔ الآیۃ" میں ہے کیونکہ یہ آیت کفار اور منافقین کے قول "مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِیْ۔ الآیۃ" کے بعد نازل ہوئی ہے۔ لہٰذا حرفِ سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ مستقبل کا فائدہ دینے کو"۔

ابنِ ہشام نے کہا ہے کہ "نحوی اِس بات سے واقف نہیں، بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ تو فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے (نہ کہ حرفِ سین سے) اور حرفِ سین مستقبل کے معنی پر قائم و باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانۂ مستقبل ہی میں ہوتا ہے"۔

ابنِ ہشام نے مزید کہا ہے کہ "زمخشری کا بیان ہے کہ جب حرفِ سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوکر رہے گا"۔

یہ وجہ میری سمجھ میں نہیں آئی، کیونکہ حرفِ سین فعل کے حاصل ہونے کے وعدہ کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا اس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ حاصل ہوتا ہو اُس کلام کی تاکید کا موجب ہوگا اور اُس کے معنی کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے سُوْرَۃُ الْبَقَرَہ میں اس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے "فَسَیَکْفِیْکَهُمُ اللّٰهُ" یہاں پر "سین" کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگرچہ کچھ عرصہ تک تاخیر واقع ہو جائے۔ اور سُوْرَۃُ الْبَرَاءَۃ میں بھی اس کی تصریح کی گئی ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِكَ سَیَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ" کے بارے میں کہا

---

[1] یعنی وہ مستقبل قریب بن جاتا ہے۔ (مص)

گیا ہے کہ "سین" رحمت کے لامحالہ وُجود میں آنے کا فائدہ دے رہا ہے اس لئے کہ جیسے تمہارے قول "سأنتقم منك" میں "سین" کے ساتھ دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی "سین" وعدۂ رحمت کی تاکید کر رہا ہے۔

سَوْفَ :

سین کی طرح یہ بھی حرف ہے اور اُنہی معانی میں آتا ہے مگر نحویانِ بصرہ کے نزدیک زمانہ کے لحاظ سے اِس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے[۱] کیونکہ حروف کی کثرت معانی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن غیر اہلِ بصرہ "سَوْفَ" کو معانی میں "سین" کا مترادف مانتے ہیں۔

سَوْفَ بہ نسبت سین کے اِس باب میں منفرد ہے کہ اُس پر "لام" داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ" میں ہے۔

ابُو حیّان نے کہا ہے کہ "سین" پر لام داخل نہ ہونے کی علّت یہ ہے کہ لفظ پر پے در پے حرکات کا آنا مکرُوہ و معیُوب سمجھا جاتا ہے، جیسے "سَيَتَذَكَّرُ حَرَجٌ" میں برابر چار حرفوں پر پے در پے فتحہ کی حرکت آئی ہے اور اگر لام داخل ہو تو ایک فتحہ اور بڑھ جائے اور اسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے۔

ابن بابشاذ کا قول ہے کہ "سَوْفَ" کا استعمال وعید اور تہدید میں بیشتر ہوتا ہے اور سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اِس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔"

سَوَاءٌ :

بمعنی مستوی[۲] آتا ہے لہٰذا کسرہ کے ساتھ قصر اور فتحہ کے ہمراہ مدّ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "مَكَانًا سِوًى" اور مدّ کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ"۔

یہ وسط کے معنیٰ میں بھی آتا ہے اِس صورت میں بھی فتحہ کے ساتھ اس کو مدّ کر کے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ "فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ" میں ہے۔

بمعنی "تام" بھی آتا ہے، قال اللہ تعالےٰ "فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً" یعنی "تماماً"

---

[۱] یعنی یہ مستقبل بعید کے لئے آتا ہے۔ ۱۲ (مص)

[۲] برابر۔ ۱۲

اور اِس صورت میں بھی اُس کا مَدّ ادا کیا جاتا ہے۔ پھر جائز ہے کہ یہ لفظ اس آیت میں اسی قبیل سے ہو، قولہ تعالےٰ "وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ"۔

یہ لفظ "سَوَاء" قرآن شریف میں "غَيْر" (سوائے) کے معنیٰ میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمزور سا قول ہے کہ آیا ہے چنانچہ کتاب **بُرهَان** میں اِسی معنی کی مثال قولہ تعالےٰ "فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ" دی گئی ہے، حالانکہ یہ صریح وہم ہے۔ اِس سے کہیں بہتر کلبی کا قول ہے جو قولہ تعالےٰ "وَلَا أَنتَ مَكَانًا سُوًى" کے بارے میں مروی ہے کہ یہاں "سَوَاءَ" کا لفظ اِستثناء کے لئے آیا ہے اور مُستثنےٰ محذوف ہے یعنی "مَكَانًا سِوَىٰ هَٰذَا الْمَكَانِ" یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب "عجائبُ القرآن" میں ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ یہ بات بعید از فہم ہے، کیونکہ "سِوىٰ" کبھی بغیر اضافت کے استعمال نہیں ہوتا مگر یہاں اضافت غائب ہے)۔

سَآءَ:

یہ فعل ذمّ ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں ہوتی (غیر متصرف ہے)۔

سُبحَانَ:

یہ مصدر[1] ہے بہ معنی تسبیح[2]، اِس کو نَصَب اور کسی ایسے (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے جو ظاہر ہو، جیسے "سُبْحَانَ اللهِ" اور "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ" یا مُضمر ہو جیسے "سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ" اور "سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا" اور یہ ایسا مفعولِ مُطلق ہے کہ اس کا فعل حذف کرکے اس کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔

کرمانی نے اپنی کتاب "عجائب" میں لکھا ہے کہ "عجیب و غریب اَمر یہ ہے کہ کتاب "مفصّل" میں اس کو "سَبَّحَ" کا مفعولِ مطلق (مصدر) بنایا گیا ہے جس کے معنیٰ ہیں دُعا اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا اور اس کے ثبوت میں اِس شعر کو پیش کیا ہے ؎

قَبَّحَ الْإِلٰهُ وُجُوهَ تَغْلِبَ كُلَّمَا
سَبَّحَ الْحَجِيجُ وَكَبَّرُوا إِهْلَالًا

(خدا تعالےٰ قبیلۂ تغلب والوں کے مُنہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دُعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر و تہلیل کریں۔)

ابن ابی حاتم نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "قولہ تعالیٰ

---

[1] مفعول مطلق ۱۲ [2] پاکی بیان کرنا ۱۲

"سُبْحَانَ اللّٰہِ" کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو بُرائی سے منزّہ قرار دیتا ہے۔"

ظَنّ:

اِس کی اصل اعتقادِ راجح (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اِنْ ظَنَّآ اَنْ یُّقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ"

کبھی یہ یقین کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّھِمْ"

ابن ابی حاتمؒ اور دیگر راویوں نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ "قرآن شریف میں ہر ایک ظنّ کا لفظ یقین کے معنیٰ میں آیا ہے۔"

لیکن یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے کیونکہ بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورہ بالا پہلی آیت[۱] ہے وہ اس کے متعلق اشکال پیدا کرتی ہیں کیونکہ ان میں لفظ ظنّ کا یقین کے معنیٰ میں استعمال نہیں ہوا ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البُرہان میں لکھا ہے کہ "ظنّ" بمعنی گمانِ غالب۔ اور "ظنّ" بہ معنی یقین کے مابین قرآن شریف میں فرق کرنے کے لئے دوؔ کلّیہ قاعدے ہیں:

اوّل یہ کہ جس جگہ بھی "ظنّ" کا لفظ تعریف کے لئے آیا ہے اور قابلِ ثواب امر ظاہر کرتا ہو تو وہ یقین کے معنیٰ میں ہے اور جس مقام پر "ظنّ" کا لفظ مذمّت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور اس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اس سے شک کے معنی نکلتے ہیں۔

ضابطۂ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظنّ جس کے بعد "اَنْ خفیفہ" آیا ہے اُس کے معنیٰ شک کے ہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ یَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ" اور ہر ایک لفظ "ظنّ" کہ اس سے "اَنَّ مشدّدہ" متصل ہے اس کے معنیٰ ہیں یقین، مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنِّیْ ظَنَنْتُ اَنِّیْ مُلٰقٍ حِسَابِیَہْ" اور قولہ تعالےٰ "وَظَنَّ اَنَّہُ الْفِرَاقُ" جس کی قرأت "وَاَیْقَنَ اَنَّہُ الْفِرَاقُ" بھی کی گئی ہے اور اس بات میں راز یہ ہے کہ "اَنَّ مشدّدہ" تاکید کے لئے ہے لہٰذا وہ یقین کے موقعوں پر آتا ہے۔ اور "اَنْ خفیفہ" اس کے خلاف ہونے کی وجہ سے شک کے لئے آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلا یعنی "اَنَّ مُشدّدہ" علم میں داخل ہوا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "فَاعْلَمْ اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" اور "وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا" اور دوسرا یعنی "اَنْ مخفّفہ"

---

[۱] یا مثلاً اِنْ ھُمْ اِلَّا یَظُنُّوْنَ ۱۲۔

محسبان[۵۱] میں داخل کیا گیا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَحَسِبُوٓا اَنْ لَّا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ" اس بات کو امام راغب اصفہانی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "وَظَنُّوٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ" کو مثال میں پیش کیا ہے، مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی امام راغب رح کی پیش کردہ مثال میں "اَنْ مخففہ" کا اتّصال اسم (مَلْجَاَ) کے ساتھ ہوا ہے اور سابقہ مثالوں میں اس کا اتّصال فعل کے ساتھ ہوا تھا. زرکشی نے اس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ "اس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرار قرآن میں سے ہے.

ابن الانباری کا قول ہے کہ "ثعلب نے کہا ہے کہ "اہل عرب لفظ "ظنّ" کو علم، شک اور کذب تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ اگر علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھ کر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر "ظنّ" یقین کے معنیٰ میں آئے گا. لیکن جب یقین اور شک دونوں باتوں کی دلیلیں مساوی اور یکساں ہوں تو اُس وقت "ظنّ" کو "شک" کے معنی میں لیا جائے گا. اور اگر شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں سے زائد ہو جائیں تو وہاں اس کو کذب مانیں گے. اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ" یعنی "يَكْذِبُوْنَ" (جھوٹ بولتے ہیں)".

عَلٰى:

یہ حرفِ جر ہے اور بہت سے معنوں میں آتا ہے:

اُن میں سب سے مشہور معنٰی استعلاء[۵۲] کے ہیں. خواہ وہ حسّاً[۵۳] ہو یا معنًی[۵۴]، جیسے قولہ تعالیٰ "وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُوْنَ[۵۵]"، "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ[۵۵]"، "فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ[۵۶]" اور "وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ"

---

۵۱ اندازہ یا اٹکل پچو-۱۲

۵۲ بلندی چاہنا-۱۲

۵۳ محسوس طور سے ۱۲

۵۴ باطنی طور سے ۱۲

۵۵ یہ استعلائے حسّی کی مثال ہے ۱۲

۵۶ یہ مثال استعلائے معنوی کی ہے ۱۲

دوم۔ معنیٰ مصاحبت[1] کے ہوتے ہیں جیسے "مَعَ" ہے۔
قال اللہ تعالےٰ "وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ" یعنی مَعَ حُبِّہٖ[2] اور قال اللہ تعالےٰ "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ" یعنی مَعَ ظُلْمِهِمْ[3]۔
سوم۔ بمعنی ابتداء مثل مِن[4] کے۔
قال اللہ تعالےٰ "اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ" یعنی مِنَ النَّاسِ اور "لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ" یعنی مِنْهُمْ اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "اِحْفَظْ عَوْرَتَكَ اِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ"[5]
چہارم۔ بمعنی تعلیل (علت بیان کرنے) کے، لام تعلیلیہ کی طرح، جیسے قولہ تعالےٰ "وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَا هَدٰىكُمْ" یعنی لِهِدَايَتِهٖ اِيَّاكُمْ[6]۔
پنجم۔ ظرفیت کے معنیٰ میں فِیْ کی طرح، جیسے قولہ تعالےٰ "وَدَخَلَ الْمَدِيْنَةَ عَلٰی حِيْنِ غَفْلَةٍ مِّنْ اَهْلِهَا" یعنی فِیْ حِیْنِ[7] اور "وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰی مُلْكِ سُلَيْمٰنَ" یعنی فِیْ زَمَنِ مُلْكِهٖ[8]۔
ششم۔ حرف "با" کے معنیٰ ہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "حَقِيْقٌ عَلٰٓى اَنْ لَّآ اَقُوْلَ" یعنی بِاَنْ لَّآ اَقُوْلَ[9] جیسا کہ اُبَیّ رض نے اس کی قرأت بھی کی ہے۔

فائدہ

قولہ تعالےٰ "وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ" کی مثال میں "علیٰ" اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنیٰ میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اس کا اسناد "حَیٌّ لَا

---

[1] ساتھ رہنا۔ ۱۲ [2] اس کی محبت کے ساتھ باوجود محبت کے۔ ۱۲
[3] باوجود ان کی گنہگاری کے۔ ۱۲
[4] حرف ابتدا غایت۔ ۱۲
[5] تو اپنی شرمگاہ کو چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں ۱۲۔
[6] بوجہ اس کے کہ خدا تعالیٰ نے تم کو ہدایت کی ہے ۱۲
[7] اہل شہر کی غفلت کے وقت میں۔ ۱۲
[8] اُن کی حکمرانی کے زمانے میں۔ ۱۲
[9] ساتھ اس بات کے کہ میں نہ کہوں۔ ۱۲

یَمُوْتُ" کی طرف کر۔

یہ قول اِسی طرح پر منقول ہے مگر میرے نزدیک اِس مثال میں "عَلٰی" بہ معنی "باءِ استعانت" آیا ہے، یعنی اس سے مدد چاہنے کے معنی مقصود ہیں۔

اور قولہ تعالےٰ "کَتَبَ اللّٰہُ عَلٰی نَفْسِہِ الرَّحْمَۃَ" میں "عَلٰی" فضل وکرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب[1] اور استحقاق کے معنی میں، اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَھُمْ" میں "عَلٰی" تاکید مجازاۃ کی غرض سے آیا ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ اکثر جب "نعمت" کا ذکر "حمد" کے ساتھ ہوتا ہے تو اس موقع پر "علٰی" کا استعمال نہیں ہوتا اور جب اظہارِ نعمت مقصود ہو تو اس وقت "علٰی" کو لاتے ہیں اِسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی پسندیدہ چیز دیکھتے تو فرماتے "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ بِنِعْمَتِہٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ" اور جب کوئی ناپسندیدہ چیز نظر سے گزرتی تو کہتے "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی کُلِّ حَالٍ"

تنبیہ

عَلٰی اسم بھی ہوتا ہے جس کو اخفش نے ذکر کیا ہے مگر اس وقت عَلٰی کا مجرور اور اس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی مسمّٰی کی دو ضمیریں ہوں جیسے قولہ تعالےٰ "وَاَمْسِكْ عَلَیْكَ زَوْجَكَ" میں ہے، اس کی علّت کی طرف "اِلٰی" کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز "عَلٰی"، "عُلُوٌّ" مصدر سے فعل کے طور پر بھی آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ "اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْاَرْضِ" ہے۔

عَنْ:

یہ حرفِ جر ہے اور بہت سے معانی کے لئے آتا ہے۔

اِن میں سب سے مشہور معنی مجاوزت[2] کے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖ" یعنی یُجَاوِزُوْنَہٗ وَیَبْعُدُوْنَ عَنْہُ (اس سے تجاوز کرتے اور دور ہوتے ہیں)۔
دوم "بَدَل[3]" کے معنی ہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "لَا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئًا[4]"

---

[1] واجب بنانے ۱۲ [2] حد سے بڑھنا ۱۲

[3] عوض، بجائے ۱۲

[4] کوئی نفس کسی نفس کا کوئی بدلہ نہ دے سکے گا (کوئی کسی کے کچھ کام نہ آسکے گا) ۱۲

سوم تعلیل کے معنیٰ ہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ" یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیم علیہ نے اپنے باپ سے کر لیا تھا۔ اور قولہ تعالےٰ: "مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ" یعنی محض تمہارے کہنے سے یا بوجہ تمہارے کہنے کے۔

چہارم بمعنی "عَلٰى" آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَّفْسِهِ" یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے۔

پنجم بمعنی "بَعْدُ" مثلاً قولہ تعالےٰ "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهِ" اور اس کی دلیل ہے کہ دوسری آیت میں "مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ" آیا ہے اور قولہ تعالےٰ "لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ" یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت۔

ششم بمعنی "مِنْ" قولہ تعالےٰ "يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ" یعنی "مِنْهُمْ" اور اس کی دلیل قولہ تعالےٰ "فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا" ہے۔

تنبیہ

جب "عَنْ" پر (اس سے پہلے) "مِنْ" داخل ہوتا ہے تو اس صورت میں "عَنْ" اسم ہو جاتا ہے۔

ابن ہشام نے اس قبیل سے قولہ تعالےٰ "ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ" کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ اس حالت میں اس کی تقدیر یہ ہو گی کہ وہ (عَنْ) "مِنْ" کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ "مِنْ" اور اس کے مجرور (دونوں) پر۔"

عَسٰی:

یہ فعل جامد ہے اور اس کی گردان نہیں آتی (یعنی غیر منصرف ہے) یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے اس کو حرف کہہ دیا ہے۔ اس کے معنیٰ ہیں "تَرَجِّي فِي الْمَحْبُوبِ"[1] اور "إِشْفَاقٌ فِي الْمَكْرُوهِ"[2] یہ دونوں معنیٰ قولہ تعالیٰ "وَعَسٰى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ" میں موجود ہیں۔

ابن فارس کا بیان ہے کہ "عَسٰی" قریب اور نزدیک ہونے کے معنیٰ میں آتا ہے،

---

[1] پسندیدہ بات کی آرزو کرنا۔ ۱۲

[2] ناپسندیدہ بات سے ڈرنا۔ ۱۲

جیسے قولہ تعالےٰ "قُلْ عَسٰٓى اَنْ يَّكُوْنَ رَدِفَ لَكُمْ"

کسائی کا قول ہے کہ "قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی "عسیٰ" بطور خبر آیا ہے وہ صیغۂ واحد ہی کے ساتھ آیا ہے، جیسا کہ سابق آیت میں ہے اور اس کی توجیہ "عسیٰ الْاَمْرُ اَنْ يَّكُوْنَ كَذَا"[1] کے معنے سے کی گئی ہے۔ اور جہاں کہیں "عسیٰ" کا وقوع استفہام (سوال) کے معنیٰ میں ہوا ہے وہاں اس کو جمع کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ" میں ہے۔

ابو عبیدہ کا قول ہے کہ "اس کے معنیٰ ہیں کہ آیا تم نے اِس بات کو جان لیا؟ اور آیا تم اس کو آزما چکے ہو؟

ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے ابن عبّاس سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا کہ "كُلُّ عَسٰى فِي الْقُرْاٰنِ فَهِيَ وَاجِبَةٌ" (قرآن میں جہاں کہیں بھی "عسیٰ" آیا ہے وہ واجب ہی کے معنیٰ میں ہے)۔

امام شافعی رح کا قول ہے "يُقَالُ عَسٰى مِنَ اللّٰهِ وَاجِبَةٌ" (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے "عسیٰ" کہا جانا بمعنی امرِ واجب کے ہے)۔

ابن الانباری نے کہا ہے کہ "عسیٰ" قرآن شریف میں واجب ہی کے معنیٰ میں ہے مگر دو جگہیں اِس اَمر سے مستثنیٰ ہیں:

اوّل مقام یہ ہے قولہ تعالےٰ "عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ" یعنی بنو نضیر پر رحم کرے۔ لیکن خدا اللہ نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جنگ کر کے انھیں سزائیں دیں۔

اور مقام دوم یہ ہے قولہ تعالےٰ "عَسٰى رَبُّهٗ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُّبْدِلَهٗ اَزْوَاجًا۔ الآیۃ" کہ وہ تبدیلی واقع نہیں ہوئی"

لیکن بعض علماء نے اِس استثناء کو باطل قرار دے کر قاعدہ میں عمومیتِ وجوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اوّل میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے ان لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عَود نہ کرنے کی شرط لگا دی گئی تھی، جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا" اور اس میں شک نہیں کہ یہودیوں میں سے بنو نضیر نے دوبارہ شرارت

---

[1] قریب ہے کہ فلاں امر اس طرح ہو۔ ۱۲

شروع کی اِس لئے ان کو سزا دینا ضروری ہو گیا۔ اور دوسری مثال ہیں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طلاق دینے سے مشروط تھی. مگر چونکہ آپ نے امہات المؤمنین کو طلاق نہیں دی لہٰذا تبدیلی واجب نہیں ہوئی۔

تفسیر کشاف میں "سُورَةُ التَّحرِیم" کی تفسیر میں مذکور ہے کہ "عَسیٰ" کا لفظ اللہ تعالےٰ کی جانب سے اپنے بندوں کو طمع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے، اور اِس میں دو وجہیں ہیں:

اوّل یہ کہ "عَسیٰ" کا استعمال اسی انداز پر ہو جیساکہ صاحبِ اختیار حکمران اور فرمان روا جواب دینے کے وقت "لَعَلَّ" اور "عَسیٰ" کے ساتھ قبول[۵۱] کرتے ہیں اور یہ کلمات ان کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ کے متصوّر ہوتے ہیں۔

وجہ[۲] دوم یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے "عَسیٰ" کا لفظ اس واسطے استعمال کیا ہے تاکہ وہ بندوں کو خوف و رجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے۔"

کتابُ البُرہان میں ہے کہ "خدا تعالےٰ کی جانب سے "عَسیٰ" اور "لَعَلَّ" کے کلمات واجب ہونے کے معنیٰ میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاء اور طمع کے معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں، کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصّہ ہے: باری تعالےٰ اس بات سے مُنزّہ ہے اور اللہ تعالےٰ کے اِن الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن اُمور میں چونکہ خلق کو شک رہا کرتا ہے اور وہ اُن اُمور کے ہو جانے کا قطع[یقین] نہیں کرتے، مگر اللہ تعالےٰ صحیح طور پر جانتا ہے کہ ان میں سے کونسی بات ہونے والی ہے اور کونسی نہیں، اسی لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں۔ ایک[۱] "نسبت اِلَی اللہ" اور اس کا نام نسبتِ قطع و یقین ہے۔ دوسری[۲] "نسبت بجانب خلق" جس کا نام نسبتِ شک و ظن کہا جاتا ہے اس وجہ سے یہ الفاظ کبھی تو اُس اعتبار کے مُطابق جو اُن کے واسطے عند اللہ حاصل ہے قطع[۵۲] کے معنیٰ میں آتے ہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّھُمْ وَیُحِبُّوْنَہٗ" اور کبھی اس اعتبار سے جو ان الفاظ کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے ان کا وُرود شک کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَعَسَی اللّٰہُ اَنْ یَّاْتِیَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِہٖ"

---

۵۱ اقرار، ہاں ۱۲۔

۵۲ یقین و وثوق ۱۲۔

"فَقُوْلَا لَہٗ قَوْلًا لَّیِّنًا لَّعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوْیَخْشٰی" اور اس میں شک نہیں ہوسکتا کہ جب اللہ تعالیٰ نے موسیٰ اور ہارون ع کو فرعون کی طرف ارسال فرمایا تو اس وقت اس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہونے والا ہے، لیکن حکم کے الفاظ اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰ ع اور ہارون کی دلی اُمیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچتے ہیں، اور اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہلِ عرب کی زبان میں ہوا ہے لہٰذا وہ ہر طرح اہلِ عرب کے ان خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہلِ عرب کا یہ قاعدہ ہے کہ وہ کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں۔

ابن الدہان نے کہا ہے کہ "عسیٰ" فعل ہے جو لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اس سے کسی زمانۂ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے"

بعض علماء کا قول ہے کہ "عسیٰ" لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی ہے مگر معنے کے لحاظ سے فعل مستقبل ہے کیونکہ اس کے ساتھ اس طمع (خواہش) کی خبر دی جاتی ہے جس کے زمانۂ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ ہوتا ہے"

تنبیہ

"عسیٰ" قرآن شریف میں دو وجہوں پر آیا ہے:

ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد "فعل مضارع مقترن[1] بِاَنْ واقع ہو۔ ایسی حالت میں اس کے اعراب کی نسبت مشہور تر خیال یہ ہے کہ وہ فعلِ ماضی ناقص ہے اور "کَانَ" (فعلِ ناقص) کا عمل کرتا ہے لہٰذا مرفوع تو اس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی۔

بعض کہتے ہیں کہ وہ "قَارَبَ" کی طرح معنیٰ اور عمل دونوں باتوں کے اعتبار سے متعدی ہے۔ یا "قَرُبَ مِنْ اَنْ یَّفْعَلَ" کی طرح قاصِر (غیر متعدی، لازم) ہے اور حرفِ جَر توسیع کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہ اور مبرّد کی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ (عسیٰ) قَرُبَ کی طرح قاصر ہے، اور "اَنْ یَّفْعَلَ" اُس کے فاعل سے بدل اشتمال واقع ہوا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ "عسیٰ" کے بعد "اَنْ" اور فعل واقع ہوتا ہے۔ پس اُن

---

[1] "اَنْ" کے ساتھ نزدیک کیا گیا۔ ۱۲

کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت وہ تامّہ ہے۔
ابن مالکؒ نے کہا ہے کہ "میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقصہ ہی رہتا ہے۔ اور اگر تم اس کو وصل کرو تو وہ دو جزوں کا قائم مقام ہوگا جیسا کہ "اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَكُوْا" میں ہے"

عِنْدَ:

یہ ظرفِ مکان ہے اور حضور (موجودگی) اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں اُمور حسّی ہوں جیسے قولہ تعالےٰ "فَلَمَّا رَاٰهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهٗ"، "عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى"، "عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى" میں ہے یا معنوی ہوں، جیسے قولہ تعالےٰ "قَالَ الَّذِیْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ"، "وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَیْنَ الْاَخْیَارِ" "فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْكٍ"، "اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ" اور "ابْنِ لِیْ عِنْدَكَ بَیْتًا فِی الْجَنَّةِ" میں ہے۔ چنانچہ اِن آیات میں بزرگی کی قربت اور بلندئ منزلت مُراد ہے۔
عِنْدَ کا استعمال بجز اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر حرفِ "مِنْ" کے ساتھ مجرور ہو جیسا کہ قولہ تعالےٰ "فَمِنْ عِنْدِكَ"، "وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" میں ہے "عِنْدَ" کے مقامِ استعمال میں "لَدٰی" اور "لَدُنْ" بھی آیا کرتے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ "لَدَی الْحَنَاجِرِ"، "لَدَی الْبَابِ"، "وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَیُّهُمْ یَكْفُلُ مَرْیَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ" میں ہے۔
اور قولہ تعالےٰ "وَاٰتَیْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا" میں یہ دونوں (عِنْدَ اور لَدُنْ) باہم جمع ہو گئے ہیں۔ اور اگر اوپر کی دو آیتوں میں "عِنْدَ" اور "لَدُنْ" کو ساتھ ساتھ لایا جاتا تو بھی صحیح تھا، مگر تکرار کی وجہ سے اُسے ترک کر دیا البتہ آیت "وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ" میں "لَدٰی" کی تکرار اِس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ اِن دونوں لفظوں کے مابین بہت دُوری ہے۔
"عِنْدَ"، "لَدٰی" اور "لَدُنْ" کا باہمی فرق چھ طرح پر آتا ہے:
(۱) "عِنْدَ" اور "لَدٰی" میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آسکتے ہیں، مگر "لَدُنْ" صرف ابتدائے غایت کے موقعہ پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آسکتا۔

(۲) "عِنْدَ" اور "لَدٰی" فضلہ (کلام کے زائد حصّے ہیں) ہوتے ہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "وَعِنْدَنَا کِتٰبٌ حَفِيْظٌ" اور "وَلَدَيْنَا كِتٰبٌ يَّنْطِقُ بِالْحَقِّ" مگر "لَدُنْ" فضلہ نہیں ہوتا۔

(۳) "لَدُنْ" کا "مجرور بمِنْ" ہونا اس سے کہیں زیادہ بہتر ہے کہ وہ منصوب آئے تا آنکہ وہ قرآن شریف میں بھی کسی جگہ منصوب نہیں آیا ہے۔ عِنْدَ کا جرّ (مجرور ہونا) بھی زائد ہے اور "لَدٰی" کو جرّ دیا جانا ممتنع[۱] ہے۔

(۴) "عِنْدَ" اور "لَدٰی" معرب ہوتے ہیں مگر "لَدُنْ" مبنی ہے (اکثر اہلِ عرب کی زبانوں میں):

(۵) "لَدُنْ" کبھی مضاف نہیں ہوتا اور کبھی جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے، مگر "عِنْدَ" اور "لَدٰی" اس کے خلاف ہیں۔

امام راغب نے کہا ہے کہ "لَدُنْ" بہ نسبت "عِنْدَ" کے خاص تر اور بلیغ تر ہے کیونکہ وہ نہایتِ[۲] فعل کی ابتدا پر دلالت کرتا ہے۔" اھ

(۶) دو وجہوں سے "عِنْدَ" بہ نسبت "لَدُنْ" کے اَمکَن[۳] ہے:

ایکؔ یہ کہ وہ "لَدٰی" کے خلاف اعیان[۴] اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے۔

دوؔم یہ کہ "عِنْدَ" حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے، مگر "لَدٰی" کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے۔ اِن دونوں وجوہ کو ابن الشجری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

غَیْرَ:

یہ ایک ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اِسی لئے جب تک یہ دوؔ متضاد باتوں کے وسط میں نہ آئے اُس وقت تک معرفہ نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالےٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ" میں اس کے ساتھ معرفہ کی توصیف جائز ہوئی۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ یہ نکرہ کا وصف ہوتا ہے، جیسے کہ قولہ تعالےٰ "نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِيْ كُنَّا نَعْمَلُ" میں ہے۔

اور اگر اس کی جگہ پر "لَا نافیہ" آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے۔

---

[۱] ناممکن ہے۔ ۱۲

[۲] آخری کنارہ، انتہاء۔ ۱۲

[۳] زیادہ متمکن ہونے والا۔ ۱۲

[۴] جمع عین۔ الفاظ۔ ۱۲

اور اگر "اِلّا" کے اسی جگہ آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے۔ اس صورت میں "غَیْرَ" کو وہی اعراب دیا جاتا ہے جو اسی کلام میں "اِلّا" کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے چنانچہ قولہ تعالےٰ "لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُوْلِی الضَّرَرِ" کی قرأت اس لحاظ سے رَفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں "غَیْرُ" دراصل "قَاعِدُوْنَ" کی صفت ہے، یا استثناء اور "مَا فَعَلُوْہُ اِلَّا قَلِیْلٌ" کے طور پر اس کو بھی بدل قرار دیا گیا ہے، اور نصب کے ساتھ بہ اعتبار استثناء اور جسر کے ساتھ قرأتِ سبعہ سے خارج، مومنین کی صفت قرار دے کر بھی قرأت کیا گیا ہے۔

امام راغب نے اپنی کتاب "مفرداتُ القرآن" میں بیان کیا ہے کہ "غَیْرَ" کئی طرح پر بولا جاتا ہے۔

(۱) ایک یہ کہ مجرّد نفی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو، جیسے — "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ غَیْرِ قَائِمٍ" یعنی لَا قَائِمٍ (جو کبھی کھڑا ہی نہیں ہوا) اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ ھَوَاہُ بِغَیْرِ ھُدًی[1]" اور "وَھُوَ فِی الْخِصَامِ غَیْرُ مُبِیْنٍ[2]"

(۲) بمعنی اِلَّا۔ اِس صورت میں اس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور یہ نکرہ کا وصف ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "مَا لَکُمْ مِّنْ اِلٰہٍ غَیْرُہٗ" اور "ھَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰہِ"

(۳) مادّہ کی نہیں بلکہ صرف اُس کی صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے — "اَلْمَاءُ حَارٌّ غَیْرُہٗ اِذَا کَانَ بَارِدًا" اور اِسی قبیل سے قولہ تعالےٰ "کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُھُمْ بَدَّلْنَاھُمْ جُلُوْدًا غَیْرَھَا" ہے۔

(۴) یہ کہ غَیْرَ کسی ذات کو شامل ہو، جیسے قولہ تعالیٰ "یَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰہِ غَیْرَ الْحَقِّ"، "اَغَیْرَ اللّٰہِ اَبْغِیْ رَبًّا"، "اِئْتِ بِقُرْاٰنٍ غَیْرِ ھٰذَا"، "وَیَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ" میں ہے۔

اَلْفَاءُ (ف):

یہ کئی طرح پر استعمال ہوتی ہے۔

(۱) عاطفہ ہوتی ہے اور اس وقت تین باتوں کا فائدہ دیتی ہے۔

---

[1] یعنی بِلَا ھُدًی ۱۲ [2] لَا مُبِیْنٍ ۱۲

اوّل: ترتیب، خواہ معنوی ہو جیسے قولہ تعالٰے "فَوَكَزَهُ مُوسٰى فَقَضٰى عَلَيْهِ" میں ہے یا مذکور (ذکری) ہو، اور ترتیب ذکری، مفصّل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے، جیسے قولہ تعالٰے "فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ"، "سَاَلُوْا مُوسٰى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً" اور "وَنَادٰى نُوْحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ۔ الآیۃ" میں ہے لیکن فرّاء نے ترتیب کا انکار کیا ہے، چنانچہ قولہ تعالٰے "اَهْلَكْنَاهَا فَجَآءَهَا بَاْسُنَا" سے اپنے اس انکار پر دلیل پیش کی ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنی ہیں "اَرَدْنَا اِهْلَاكَهَا" (ہم نے اس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا)۔

دوم: تعقیب[1]، اور وہ ہر شئے میں اس شئے کے مطابق دوسری شئے ظاہر کرتی ہے، اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو تراخی (مہلت) سے جدا کرتی ہے، جیسے قولہ تعالٰے "اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً" اور "خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً الآیۃ" میں ہے[2]

سوم: "ف" اکثر اوقات بلکہ بیشتر سببیّت کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے: قال اللہ تعالٰے "فَوَكَزَهُ مُوسٰى فَقَضٰى عَلَيْهِ"، "فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ"، "لَاٰكِلُوْنَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زَقُّوْمٍ فَمَالِـُٔوْنَ مِنْهَا الْبُطُوْنَ فَشَارِبُوْنَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيْمِ"

اور کبھی یہ "ف" صرف ترتیب ہی کا فائدہ دیتی ہے، جیسے قولہ تعالٰے "فَرَاغَ اِلٰٓى اَهْلِهٖ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ فَقَرَّبَهٗٓ اِلَيْهِمْ"، "فَاَقْبَلَتِ امْرَاَتُهٗ فِيْ صَرَّةٍ فَصَكَّتْ" "فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ"

(۲) یہ کہ "ف" بلا عطف کے تنہا سببیّت ہی کے لئے آئے، جیسے قولہ تعالٰے "اِنَّآ اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ۔ الآیۃ" میں ہے، اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر

---

[1] پیچھے سے آنا۔ ۱۲

[2] کیونکہ تراخی (مہلت) میں دوری زمانہ غیر معین وقت تک ہوتی ہے، لیکن تعقیب میں صرف اتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شئے معقّب (پیچھے آنے والی) کے لئے درکار ہوتی ہے، جیسا کہ مذکورۂ بالا مثال میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی دیر لگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جمنے میں: قدر چاہئے، دتن علی غذا۔ ۱۲ (مترجم)۔

اس کے برعکس نہیں ہوا کرتا۔

(۳) یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے، وہاں پر وہ فا (ف) جواب کے لئے بہ طور رابطہ آئے، اس طرح پر کہ مثلاً جملہ اسمیہ ہو، جیسے قولہ تعالےٰ "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ" اور "وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اس کا فعل جامد[1] ہو، جیسے اِن مثالوں میں آیا ہے:۔

قال اللہ تعالےٰ "اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَّوَلَدًا ۝ فَعَسٰى رَبِّيْٓ اَنْ يُّؤْتِيَنِ" اور "وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ"، "اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ" "وَمَنْ يَّكُنِ الشَّيْطٰنُ لَهٗ قَرِيْنًا فَسَآءَ قَرِيْنًا"

یا اُس کا فعل انشائی ہو، جیسا کہ اِن مثالوں میں ہے:۔

قال اللہ تعالےٰ "اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" اور "فَاِنْ شَهِدُوْا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ" اور قولہ تعالےٰ "اِنْ اَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّاْتِيْكُمْ بِمَآءٍ مَّعِيْنٍ"

یا اُس کا فعل لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے ماضی ہو، جیسے قولہ تعالےٰ "اِنْ يَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ" اور یا اس کا فعل حرفِ مستقبل کے ساتھ ملا ہو جیسے قولہ تعالےٰ "مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ" اور "وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ تُكْفَرُوْهُ" میں ہے اور جس طرح کہ جواب کا ربط اس کی شرط کے ساتھ ہوتا ہے اُسی طرح شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ" تا قولہٖ "فَبَشِّرْهُمْ۔ الآیۃ" (۳: ۲۰)۔

(۴) یہ کہ زائدہ ہوتا ہے، زجاج نے اِس پر قولہ تعالےٰ "هٰذَا فَلْيَذُوْقُوْهُ" کو حمل کیا ہے مگر زجاج کا یہ قول اِس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ اس جملہ کی خبر "حَمِيْمٌ" نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر کے مابین کوئی عارض (رُکاوٹ) واقع نہیں ہے۔

فارسی نے فاءِ زائدہ کی مثال میں قولہ تعالےٰ "بَلِ اللّٰهَ فَاعْبُدْ" کو پیش کیا ہے۔ کسی اور نحوی نے اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتٰبٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" تا قولہ تعالےٰ "فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا۔ اَلْآیَۃ" سے پیش کی ہے۔

(۵) یہ کہ "ف" استیناف (آغازِ کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہٖ

---

[1] ایسا فعل جس کی گردان نہیں ہوتی۔ ۱۲

"کُنْ فَیَکُوْنُ" (رفع کے ساتھ) روایت کیا ہے۔

فِیْ:

یہ حرفِ جر ہے اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔

(۱) سب سے مشہور معنیٰ ظرفیّت کے ہیں مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالیٰ "غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ[1] وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُوْنَ ۙ فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ[2]" خواہ یہ ظرفیّت حقیقی ہو جیسے آیت مذکورہ بالا میں ہے یا مجازی ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ"، "لَقَدْ كَانَ فِیْ یُوْسُفَ وَاِخْوَتِهٖٓ اٰیٰتٌ" اور "اِنَّا لَنَرٰكَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ" میں ہے۔

(۲) مصاحبت کے معنیٰ میں آتا ہے (مَعَ کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ "اُدْخُلُوْا فِیْٓ اُمَمٍ" یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ) اور "فِیْ تِسْعِ اٰیٰتٍ" (یعنی مَعَ تِسْعِ اٰیٰتٍ)۔

(۳) بمعنی تعلیل، جیسے قولہ تعالیٰ "فَذٰلِكُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْهِ" یعنی لِاَجْلِهٖ (بوجہ اس کے)

(۴) بمعنی اِستعلاء جیسے قولہ تعالیٰ "لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِیْ جُذُوْعِ النَّخْلِ" یعنی عَلَیْهَا (اُس پر)۔

(۵) حرفِ "بَا" کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے "یَذْرَؤُكُمْ فِیْهِ" یعنی بِسَبَبِهٖ (اُس کے سبب سے)۔

(۶) بمعنی "اِلٰی" جیسے "فَرَدُّوْٓا اَیْدِیَهُمْ فِیْٓ اَفْوَاهِهِمْ" یعنی اِلَیْهَا (مونہوں کی طرف)

(۷) بمعنی مِنْ مثلاً "وَیَوْمَ نَبْعَثُ فِیْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِیْدًا" یعنی مِنْهُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے[3]۔

(۸) بمعنی عَنْ جیسے "فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی" یعنی عَنْهَا وَعَنْ مَحَاسِنِهَا (اُس سے اور اس کی خوبیوں کی طرف سے)۔

(۹) مُقَایَسَت (اندازہ) کے معنیٰ میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف "فِیْ" ایک

---

[1] ظرفِ مکان کی مثال۔۱۲

[2] ظرفِ زمان کی مثال۔۱۲

[3] مذکورہ آیت سورۂ نحل کی نواسی ۸۹ ویں آیت ہے اور دوسری آیت ۸۴ ہے جو یوں ہے: "وَیَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِیْدًا"۔۱۲ (مص)

سابق مفضول[۵۱] اور ایک لاحق[۵۲] فاضل کے مابین داخل ہوا کرتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "فَمَا مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا قَلِيْلٌ"۔

(۱۰) بمعنی تاکید اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "وَقَالَ ارْكَبُوْا فِيْهَا (یعنی اِرْكَبُوْهَا۔ اُس پر سوار ہو) بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا"۔

قَدْ :

یہ ایک حرف ہے اور اِس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرّف[۵۳] خبری[۵۴] اور مُثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرفِ تنفیس سے خالی ہو، خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع۔

قَدْ کئی معنوں کے لئے آتا ہے:

(۱) فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنی دیتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا" میں ہے اور یہ اس جملۂ فعلیّہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو، تاکید کا فائدہ دینے میں وُہی اثر رکھتا ہے جو "اِنَّ" اور "لام تاکید" کے جوابِ قسم میں لانے سے جملۂ اسمیّہ میں حاصل ہوتا ہے۔

(۲) ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی فائدہ دیتا ہے یعنی اُس کو زمانۂ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے، جیسے تم "قَامَ زَيْدٌ" کہتے ہو تو اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے، زید کا قیام ماضی قریب میں ہو اور ممکن ہے ماضی بعید میں ہو، لیکن جب تم کہو "قَدْ قَامَ" تو اَب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہوگیا۔

علمائے نحو کا بیان ہے کہ "قَدْ" کے اِسی (مذکورۂ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام مبنی ہیں، منجملہ اِن کے ایک یہ اَمر ہے کہ یہ "لَيْسَ"، "عَسٰى"، "نِعْمَ" اور "بِئْسَ" پر داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ تمام افعال زمانۂ حال کے لئے ہیں، اُن کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی موجود اور حاصل ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُن افعال

---

[۵۱] پہلا جس پر فضیلت دی گئی۔ ۱۲

[۵۲] پچھلا جس کو فضیلت دی گئی۔ ۱۲

[۵۳] گردان کیا گیا۔ ۱۲

[۵۴] یعنی انشائی نہ ہو۔ ۱۲

سے زمانہ کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ اور دوسرا امر یہ ہے کہ اُس ماضی پر جو کہ حال کے معنی میں واقع ہوتا ہے "قَدْ" کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قولہ تعالٰے "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَقَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا" میں ہے، یا مقدر رکھیں جیسے قولہ تعالٰے "هٰذِهٖ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ اِلَيْنَا" (بتقدیر، وَقَدْ رُدَّتْ) اور "اَوْ جَآءُوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ" (بتقدیر، وَقَدْ حَصِرَتْ)۔

نحویانِ کوفہ اور اخفش کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "فعل کو بغیر "قَدْ" کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اِس بات کی کچھ حاجت نہیں کہ "قَدْ" اُس کے ساتھ مقدّر مانا جائے"۔

سیّد جرجانی اور ہمارے شیخ علّامہ کافیجی دونوں کا قول ہے کہ نحویان بصرہ کا یہ قول بالکل غلط ہے اور انھوں نے ایسی بات محض اِس لئے کہی ہے کہ ان کو حال کے لفظ میں اشتباہ ہو گیا، وہ سمجھے کہ ہر ایک حال یکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے کیونکہ وہ حال جس کو لفظ "قَدْ" قریب کرتا ہے زمانہ کا حال ہے اور جو حال فاعل یا مفعول کی ہیئت کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظ معنیٰ ایک دوسرے سے بالکل جُدا گانہ ہیں۔

(۳) "قَدْ" کے تیسرے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ مضارع کے ساتھ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔

کتابِ مغنی میں ہے کہ "قَدْ" جو تقلیل کے معنیٰ میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اُس کی دو قسمیں ہیں:۔

(اوّل) وقوعِ فعل کی تقلیل ظاہر کرنا جیسے "قَدْ يَصْدُقُ الْكَذُوْبُ" (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے)۔

(دوم) متعلق فعل کی تقلیل کا اظہار، جیسے قولہ تعالٰے "قَدْ يَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ" میں ہے، یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے وہ خدا تعالٰے کی قلیل ترین معلومات ہے"۔

مصنّفِ کتاب مغنی نے مزید لکھا ہے کہ "بعض علماء نے کہا ہے کہ "قَدْ" اِس آیت یا اِسی جیسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنیٰ میں آیا ہے"۔

جن علماء نے یہ کہا ہے اُن میں سے ایک زمخشری بھی ہیں، انھوں نے کہا ہے کہ "یہاں پر "قد" کا دُخول علم کی تاکید کے لئے ہوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وعید کی تاکید ہے[1]

(۴) تکثیر کے معنی ہیں۔ اِس کو سیبویہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور زمخشری نے اِسی معنیٰ کی بُنیاد پر قولہ تعالےٰ "قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ" کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اِس سے "رُبَّمَا نَرٰی" مُراد ہے جس کے معنیٰ ہیں بہ کثرت نگاہ کرنا (دیکھنا)۔

(۵) بمعنی توقّع۔ جس طرح اس شخص سے جو کسی غائب کا منتظر ہو اور اس کی راہ دیکھتا ہو، یہ کہا جاتا ہے کہ "قَدْ يَقْدِمُ الْغَائِبُ" اور جیسے تکبیر نماز میں "قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوةُ" کو اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیام نماز کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض علماء نے اِسی معنیٰ پر "قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا" کو بھی محمول کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا تعالےٰ سے اپنی دُعا کے قبول ہونے کی متوقّع تھی۔

کاف (ك):

یہ حرفِ جر ہے اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔

(۱) اس کے معنوں میں سب سے مشہور معنیٰ تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْاَعْلَامِ"[2] میں ہے۔

(۲) تعلیل، جیسے قولہ تعالےٰ "كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ"۔

اخفش نے کہا ہے کہ اِس کے معنیٰ "لِاَجْلِ اِرْسَالِنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ"[3] ہیں۔

اور قولہ تعالےٰ "وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰكُمْ" یعنی لِاَجْلِ هِدَايَتِهٖ اِيَّاكُمْ (بوجہ اِس کے کہ اس نے تم کو راہِ راست دِکھلائی ہے) اور قولہ تعالےٰ "وَيْكَاَنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ" یعنی میں ان کے ناکام ہونے کے باعث متعجب ہوں۔ اور قولہ تعالےٰ "اِجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ"[4]

(۳) تاکید کے معنی میں آتا ہے اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔ اکثر علماء نے اِس کی مثال

---

[1] یعنی یہ قول "قد" کے ساتھ وعید کی تاکید کی طرف راجع ہے ۱۲ (مترجم)

[2] اور اسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اِس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ۔ ۱۲

[3] بوجہ اس کے کہ ہم نے تم میں تمھاری ہی جنس کا رسول بھیجا۔ ۱۲

[4] بوجہ اس کے کہ ان کے بھی إلٰہ (معبود) ہیں۔ ۱۲

قول تعالٰے "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں "ک" زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آجاتا جو کہ امرِ محال ہے اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔

ابن جنّی کا بیان ہے کہ "یہاں پر کاف اس لئے زائد کیا گیا تاکہ نفیِ مثل کی تاکید ہو جائے حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ کو دوبارہ دُہرا دیا۔"

امام راغب کا قول ہے کہ "کاف" اور "مثل" کے مابین جمع (دونوں کو یکجا) کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ (خدا تعالٰے کے ساتھ) نہ مثل کا استعمال صحیح ہے اور نہ "کاف" کا، چنانچہ "لَيْسَ" کے ساتھ ان دونوں اَمروں کی ایک ساتھ نفی کر دی گئی۔"

ابن فورک کا قول ہے کہ "کاف" زائدہ ہرگز نہیں، اور آیت کے معنیٰ ہیں "لَيْسَ مِثْلَ مِثْلِهِ شَيْءٌ"[1] اور جب کہ مثل کے تماثل کی نفی کر دی گئی تو فی الحقیقت خدا تعالٰے کا کوئی مثل نہیں رہا۔"

شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ "مثل بولتے ہیں اور اس سے ذات مراد لیتے ہیں، جیسے تم کہو "مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ هٰذَا" یعنی تم اس کو نہ کرو گے، جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے ؎

وَلَمْ اَقُلْ مِثْلُكَ اَعْنِيْ بِهٖ
سِوَاكَ يَا فَرْدًا بِلَا مُشْبِهٖ

(اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے، میں نے مِثْلُكَ سے یہ مُراد لے کر نہیں کہا کہ اس سے تیرے سوا کسی اور ذات کو مانتا ہوں۔)

خود اللہ تعالٰے فرماتا ہے "فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا اَيْ بِالَّذِيْٓ اٰمَنْتُمْ بِهٖ اِيَّاهُ - لِاَنَّ اِيْمَانَهُمْ لَا مِثْلَ لَهٗ۔ (اسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ ان لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے)۔

اس لحاظ سے آیت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ "لَيْسَ كَذَاتِهٖ شَيْءٌ" (اس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں)۔

امام راغب نے کہا ہے کہ "اس مقام پر لفظ "مثل" صفت کے معنیٰ میں آیا ہے۔"

---

[1] اس کے مثل کی مثل کوئی چیز نہیں۔ ۱۲

اور اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ "لَیْسَ کَصِفَتِهٖ صِفَةٌ" (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں) اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی ذات کو ایسی بہت سی صفتوں کے ساتھ متصف کیا گیا ہے جن صفات سے انسان کو بھی متصف کیا جاتا ہے مگر یہ صفتیں جو خدا تعالیٰ کے لئے ہیں ان صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کے متعلق استعمال کی جاتی ہیں: وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى[1]

تنبیہ

حرفِ "کاف" "مثل" کے معنیٰ میں بہ بطور اسم بھی استعمال ہوتا ہے اور ایسے موقع پر وہ محلِ اعراب میں ہوتا ہے اور اسی کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے۔

زمخشری نے قولہ تعالیٰ "کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَاَنْفُخُ فِیْهِ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس میں جو ضمیر آئی ہے اس کا مرجع "کَهَیْئَةِ" کا حرفِ "کاف" ہے یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ میں اس مماثل (ہمشکل) صورت میں پھونک مار دیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چڑیوں کی طرح ہو جاتی ہے۔

مسئلہ

"ذٰلِكَ" یعنی اسم اشارہ اور اس کی فروع یا اس کی مانند اور الفاظ میں "کاف" خطاب کا حرف ہے اور اس کے لئے کوئی محلّ اعراب کا نہیں ہے، اور لفظ "اِیَّاكَ" میں جو کاف ہے اس کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی منقول ہے کہ نہیں وہ اسم ہے اور "اِیَّا" کا مضاف الیہ ہے، اور "اَرَاَیْتَكَ" میں جو "کاف" ہے اس کی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں: کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے جو ایک قول کے لحاظ سے محلِّ رفع میں اور دوسرے قول کی بناپر محلِّ نصب میں واقع ہے، مگر ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح تر ہے۔

کَادَ:

یہ فعل ناقص ہے[2]، اس سے صرف ماضی اور مضارع کے افعال (صیغے) آئے ہیں اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور اس کی خبر میں فعل مضارع جو کہ "اَنْ" سے خالی ہو، واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنیٰ ہیں "قَارَبَ" (نزدیک ہوا) لہٰذا اگر اس کی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہونے) کی نفی ہوگی اور اس کا اثبات بہ معنیٰ مقاربت کے اثبات کے ہوگا۔

بہت سے علماء کی زبانی یہ بات مشہور سُنی گئی ہے کہ اس کی نفی اثبات کے معنی میں اور

---

[1] خدا تعالیٰ کے لئے ہی سب سے بڑھی ہوئی صفت ہے۔ ۱۲ [2] نحوی اصطلاح میں کَادَ افعالِ مقاربہ میں شمار ہوتا ہے نہ کہ افعالِ ناقصہ میں ۱۲ (معن)

اس کا اثبات نفی کے معنیٰ میں آتا ہے، لہٰذا تمھارا قول "کَادَ زَیدٌ یَفعَلُ" اس کے معنیٰ قولہ تعالیٰ "وَاِن کَادُوْا لَیَفتِنُونَکَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ " اس نے نہیں کیا" لَم یَفعَل" اور "مَاکَادَ یَفعَلُ" کے معنیٰ قولہ تعالیٰ "وَمَا کَادُوْا یَفعَلُوْنَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "اُس نے کیا (فَعَلَ)"۔

ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن میں جو چیز فعل "کَادُوْا"، "کَادَ" اور "یَکَادُ" کے ساتھ آئی ہے اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ ہرگز واقع نہ ہوگی (لَایَکُوْنُ اَبَدًا)۔

بعض کہتے ہیں کہ "کَادَ" فعل کے بدقّت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے[1]۔

ایک قول یہ ہے کہ (اس کے) ماضی کی نفی بہ معنیٰ اثبات آتی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَا کَادُوْا یَفعَلُوْنَ" ہے اور (اس کے) مضارع کی نفی قولہ تعالیٰ "لَم یَکَدْ یَرَاھَا" کی دلیل سے نفی ہی کے معنیٰ میں واقع ہوا کرتی ہے کیونکہ "لَم یَکَدْ یَرَاھَا" کے ساتھ ہی اِس بات پر بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دی گئی ہے اس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہیں

اِن مذکورہ بالا اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح "کَادَ" کی نفی بھی نفی اور اس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنیٰ میں آتا ہے، چنانچہ "کَادَ یَفعَلُ" کے معنیٰ "قَارَبَ الفِعلَ وَلَم یَفعَلْ" (کام کرنے کے قریب ہوا مگر اس نے نہیں کیا[2]) اور "مَاکَادَ یَفعَلُ" کے معنیٰ ہوں گے "مَا قَارَبَ الفِعلَ فَضلًا عَنْ اَن یَفعَلَ" (کام کے قریب بھی نہیں ٹھٹکا کرنا تو کجا) لہٰذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے۔ اب رہی آیتِ کریمہ "فَذَبَحُوْھَا وَمَا کَادُوْا یَفعَلُوْنَ" تو وہ بنی اسرائیل کی ابتدائی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دُور بھاگتے تھے در اصل اس جگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے سمجھا گیا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "فَذَبَحُوْھَا" ہے یعنی انھوں نے اس کو ذبح کر لیا۔ اور قولہ تعالیٰ "لَقَدْ کِدْتَّ تَرْکَنُ[3]" سے اس کے باوجود کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

---

[1] یعنی ہوگا تو سہی مگر بڑی مشکل سے۔ ۱۲ (مص)۔

[2] کرتے کرتے رہ گیا۔ ۱۲

[3] بے شک تو جھکنے اور مائل ہونے کے قریب ہوگیا تھا۔ ۱۲

وسلّم نہ تھوڑے اور نہ بہت ذرا بھی اُن کی طرف نہیں جھکے (مائل ہوئے) تھے، تاہم آپ کا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ "لَوْلَا امتناعیہ" اِس اَمر کا مقتضی ہے[۱]

فائدہ

"کَادَ" بمعنی "اَرَادَ" کے بھی آتا ہے، اِس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "کَذٰلِكَ کِدْنَا لِیُوْسُفَ"[۲] اور "اَکَادُ اُخْفِیْهَا" اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی "اَرَادَ" بمعنی "کَادَ" واقع ہوتا ہے جیساکہ قولہ تعالےٰ "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ"[۳] میں ہے یعنی "یَکَادُ" (قریب ہو رہی تھی کہ گر پڑے)

کَانَ:

یہ فعل ناقص متصرف ہے اور اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیتا ہے۔

دراصل اس کے معنے گزرنے اور انقطاع کے ہیں، جیسے کہ قولہ تعالےٰ "وَکَانُوْا اَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّةً وَّاَکْثَرَ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا"[۴]

یہ دوام و استمرار کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "وَکَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا" اور قولہ تعہ "وَکُنَّا بِکُلِّ شَیْءٍ عَالِمِیْنَ" یعنی ہم برابر یُونہی رہے اور رہیں گے اور اسی معنیٰ کے لحاظ سے اللہ تعہ نے اپنی ذاتِ واجب کی سب صفتوں کو "کَانَ" کے ساتھ قرین بنا کر بیان فرمایا ہے۔

ابوبکر الرازی نے کہا ہے کہ "قرآن میں "کَانَ" پانچ طریقے سے استعمال ہوا ہے:

(۱) بمعنی ازل و اَبَد۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَکَانَ اللّٰهُ عَلِیْمًا حَکِیْمًا"[۵] ہے

(۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنیٰ میں اور "کَانَ" کے اصلی معنیٰ یہی ہیں اِس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَکَانَ فِی الْمَدِیْنَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ"[۶]

---

[۱] یعنی خدا تعہ نے آپ کے میلان کو مشروط کر دیا ہے کہ "وَلَوْلَا اَنْ ثَبَّتْنٰكَ لَقَدْ کِدْتَّ تَرْکَنُ اِلَیْهِمْ" (اگر ہم (اللہ) تم کو ثابت قدم نہ رہنے دیتے تو تم کسی قدر ان کی طرف مائل ہونے ہی لگے تھے) ۱۲

[۲] یہ "کِدْنَا" "یَکِیْدُ" سے ہے بمعنی تدبیر کرنا (مصدر کَید)، یہ "کَادَ یَکَادُ" سے نہیں ہے (مصدر کود) ۱۲ (مع)

[۳] ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی۔۱۲ [۴] وہ قوت و مال اور اَولاد میں تم سے زیادہ تھے۔۱۲

[۵] یعنی خدا تعہ کا علم اور اس کی حکمت ازلی و اَبدی ہے۔۱۲

[۶] اس شہر میں نو آدمی تھے۔۱۲

(۳) بہ معنی حال۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ"[1] اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا"[2] ہے۔

(۴) مستقبل کے معنیٰ ہیں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یَخَافُوْنَ یَوْمًا کَانَ شَرُّہٗ مُسْتَطِیْرًا"[3]

(۵) "صَارَ" (ہوگیا) کے معنی میں آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ"[4]

مَیں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم نے السُّدی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضؓ نے کہا "اگر اللہ تعالےٰ چاہتا تو فرماتا "اَنْتُمْ" (تم لوگ) اور اس وقت ہم سب لوگ عامۃ المسلمین مُراد ہوتے، مگر اُس نے "کُنْتُمْ" فرمایا جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف خاص خاص اصحاب کے بارے میں ہے۔

اور "کَانَ"، "یَنْبَغِیْ" (سزاوار ہے) کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "مَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَھَا" اور قولہ تعالیٰ "مَا یَکُوْنُ لَنَآ اَنْ نَّتَکَلَّمَ بِھٰذَا"[5]

اور حضَرَ اور وَجَدَ[6] کے معنیٰ میں بھی آتا ہے جیسے "اِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ"، "اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً" اور "وَاِنْ تَکُ حَسَنَۃً" میں ہے۔

یہ تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائدہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے "وَمَا عِلْمِیْ بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ" یعنی "بِمَا یَعْمَلُوْنَ" (ان کے کاموں کا جوکہ وہ کرتے ہیں مجھ کو کوئی علم نہیں)۔

کَاَنَّ (تشدید کے ساتھ)۔

یہ تشبیہ مؤکّد کا حرف ہے کیونکہ اکثر علماء اس کے قائل ہیں کہ یہ "کافِ تشبیہ" اور "اِنَّ موکّدہ" سے مرکّب ہے۔ اور "کَاَنَّ زَیْدًا اَسَدٌ" کی اصل "اِنَّ زَیْدًا کَالْاَسَدِ" تھی پھر حرفِ تشبیہ کو اس کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدّم کر دیا۔ لہٰذا حرفِ جار کے داخل ہونے کی وجہ سے "اِنَّ" کا ہمزہ مفتوح ہوگیا۔

---

[1] تم بہترین امت ہو جو نکالی گئی ہے۔ ۱۲

[2] بے شک نماز مسلمانوں پر اوقاتِ معینہ میں فرض کی گئی ہے۔ ۱۲

[3] اُس دن سے ڈرتے ہیں جس کی سختی پھیل رہی ہوگی۔ ۱۲

[4] اور وہ کافروں میں سے ہوگیا۔ ۱۲

[5] ہمیں ایسی بات بولنا لائق نہیں۔ ۱۲

[6] چیز کے حاضر و موجود ہونے کے موقع پر۔ ۱۲

حازم کا قول ہے کہ "کاَنَّ" کا استعمال اسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت بعید قوی ہو یہاں تک کہ قریب سے دیکھنے والے کو بھی اِس بارے میں شک ہو جائے کہ مشبّہ خود ہی مشبّہ بہ ہے یا اس کا غیر۔ اور اسی وجہ سے جب کہ حضرت سلیمانؑ نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورتِ مثالیہ دکھا کر دریافت کیا تھا کہ "کیا تمھارا تخت ایسا ہی ہے؟" تو بلقیس نے جواب میں کہا "کَاَنَّہٗ ھُوَ" (جیسے کہ یہ وُہی ہے)۔

اور "کَاَنَّ" اِس صورت میں ظنّ اور شک دونوں باتوں کے لئے بھی آتا ہے جب کہ اس کی خبر غیر جامد ہو۔ اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کردی جاتی ہے (یعنی تشدید کو دُور کر دیتے ہیں) جیسے قولہ تعالےٰ "کَاَنْ لَّمْ یَدْعُنَآ اِلٰی ضُرٍّ مَّسَّہٗ"۔

کَاَیِّنْ:

یہ ایک اسم ہے جو کافِ تشبیہ اور اَیٍّ تنوین والی سے مُرکّب ہے اور تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "کَاَیِّنْ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ مَعَہٗ رِبِّیُّوْنَ کَثِیْرٌ" میں ہے۔

اس میں کئی لغتیں آئی ہیں[1]،

(۱) کَآئِنْ: تابع کے وزن پر، اور جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ ابنِ کثیر نے اِسی طرح اس کی قراءت کی ہے۔

(۲) کَأْیٍ بروزنِ کَعْبٍ اور اس کے ساتھ قولہ تعالےٰ "وَکَأْیٍ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ" پڑھا گیا ہے۔

"کَاَیِّنْ" مبنی ہے، اس کے لئے صدرِ کلام میں آنا لازم ہے جیسے ابہام کے لئے صدرِ کلام لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے، اس کی تمیز بیشتر "مِنْ" کے ساتھ مجرور ہوتی ہے۔

ابنِ عصفور نے کہا ہے کہ "اس کی تمیز لازمی طور پر مجرور بہ "مِنْ" ہی آتی ہے"۔

کَذَا:

یہ قرآن میں محض اشارہ کے لئے آیا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اَھٰکَذَا عَرْشُکِ" میں ہے۔

---

[1] کئی طرح پر اس کا تلفظ ہوا ہے۔ ۱۲

کُلّ :

یہ اسم ہے اور اس اسم کے تمام افراد کے استغراق کے لئے موضوع ہوا ہے جس کی طرف یہ خود مضاف ہوتا ہے، جیسے "کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ"۔

اور اس معرف کے افراد کا بھی استغراق کرتا ہے جو صیغۂ جمع کے ساتھ وارد ہو، مثلاً قولہ تعالےٰ "کُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَرْدًا" اور قولہ تعالےٰ "کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلًّا۔"

اور مفرد معرّف کے اجزار کے استغراق کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ۔ "وَ یَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ" قلب کو متکبّر کی طرف مضاف کرنے کے ساتھ یعنی اس کے تمام اجزاء پر۔ اور اس میں "قَلْبٍ" تنوین کی قرأت افراد قلوب کے عموم کی غرض سے ہے"۔

لفظ "کُلّ" اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین طرح سے استعمال ہوتا ہے۔

اوّل یہ کہ کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی نعت (صفت) ہو، اس صورت میں وہ اپنے منعوت (موصوف) کے کمال پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت ایک ایسے اسم ظاہر کی طرف واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر اس کا مماثل ہو، جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَا تَبْسُطْهَا کُلَّ الْبَسْطِ یعنی بَسْطًا کُلَّ الْبَسْطِ (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور فَلَا تَمِیْلُوْا کُلَّ الْمَیْلِ۔

دُوم یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے، اس صورت میں اس کا فائدہ عموم ہوتا ہے اور اس کی اضافت مؤکّد کی جانب پھرنے والی ضمیر کی طرف واجب ہوتی ہے، مثلاً فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ۔

فراء اور زمخشری نے ایسے موقع پر از روئے لفظ اُس کی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جائز رکھا ہے جس کی مثال بعض قرار کی قرأت "اِنَّا کُلًّا فِیْهَا" سے دی ہے۔

وجہ سوم یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوامل کا تالیَ (بعد میں آنے والا) رہے اس حالت میں وہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی صفت واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی ہوتا ہے، مثلاً "کُلُّ[۱] نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ" اور "وَ کُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْاَمْثَالَ"۔

نیز جس جگہ وہ کسی اسم مُنَکَّر کی طرف مضاف ہوگا تو اس کی ضمیر میں اُس کے معنی کی مُراعات واجب ہوگی، مثلاً "وَ کُلَّ شَیْءٍ[۲] فَعَلُوْهُ"، "وَ کُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ"، "کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ"

---

[۱] منصوب بمفعولیت ۱۲ [۲] مرفوع بفاعلیت ۱۲

"کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ" اور "وَعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ[۵۱] یَّاْتِیْنَ"
یا کسی اسم معرّف کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اس کے لفظ کی اور اُس کے معنے دونوں کی رعایت جائز ہوگی۔ چنانچہ قولہ تعالےٰ "اِنْ کُلُّ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّآ اٰتِی الرَّحْمٰنِ عَبْدًا لَقَدْ اَحْصٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَکُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ فَرْدًا" میں یہ دونوں رعایتیں ایک جگہ جمع ہوگئی ہیں۔
اور یا اضافت قطع کردی جائے گی، تب بھی ایسا ہی ہوگا، مثلاً "کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ" اور "فَکُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْۢبِهٖ" اور "کُلٌّ اَتَوْهُ دٰخِرِیْنَ" اور "وَکُلٌّ کَانُوْا ظٰلِمِیْنَ"
اور جب وہ حیز (مقام) نفی میں واقع ہوگا یعنی اس طرح کہ حرفِ نفی اس پر مقدم ہو یا فعل منفی اس سے قبل آئے تو اس صورت میں نفی مخصوص افراد کو شامل ہوگی اور لفظ "کُل" اپنے مفہوم سے بعض افراد کے لئے اثباتِ فعل کا فائدہ دے گا اور اگر نفی اس کے حیز (مقام وجگہ) پر واقع ہوگی تو وہ ہر ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا۔
علمائے علم البیان نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے مگر اس قاعدہ پر قولہ تعالےٰ "وَاللّٰهُ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ" سے اشکال بھی وارد ہوتا ہے کہ اس سے اس شخص کے لئے جو ان دو وصفوں میں سے کوئی ایک وصف رکھتا ہو خدا تعالیٰ کی محبت ثابت ہونے کا امکان پیدا ہوتا ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اعتماد کیا جاتا ہے لیکن یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اِترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی دلیل موجود ہے۔

مسئلہ

"کُلَّمَا" میں "کُلّ"، "مَا" کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "کُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا" میں ہے اور یہ "مَا" مصدریہ ہے، مگر اس حالت میں "کُلّ" کے ساتھ مل کر وہ اپنے صلہ "کُلّ" کے ساتھ اسی طرح ظرفِ زمان کا نائب ہوتا ہے جس طرح مصدر صریح اس کا نائب ہوتا ہے اور "کُلَّمَا" کے معنی "کُلَّ وَقْتٍ" (جب، جب کہ، جس جس وقت) کے ہیں اور اسی واسطے اس "مَا" کو مصدریہ ظرفیہ یعنی ظرف کا نائب کہتے ہیں نہ کہ خود ظرف کُلَّمَا میں لفظ "کُل" ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اس لئے کہ وہ ایسی شے کی طرف مضاف ہے

[۵۱] مجرور بر حرفِ جر۔ ۱۲

جو ظرف کی قائم مقام ہے اور "کُلّ" کا ناصب وہ فعل ہے جو کہ معنیً جواب واقع ہوا ہے۔
فقہاء اور علم الاُصول کے علماء نے بیان کیا ہے کہ "کُلّما" تکرار کے واسطے آتا ہے۔
ابو حیّان نے کہا ہے کہ یہ بات صرف لفظ "مَا" کے عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، کیونکہ ظرفیت سے عموم مراد ہوتا ہے۔ اور "کُلّ" نے اس کی تاکید کر دی ہے۔"

کِلَا اور کِلْتَا:

یہ دونوں اسم ہیں، لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے تثنیہ ہیں اور ہمیشہ لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں جو ایک ہی لفظ ہو، معرفہ ہو اور دو مخصوص پر دلالت کرتا ہو۔
امام راغب نے کہا ہے کہ یہ دونوں تثنیہ میں وہی خصوصیت رکھتے ہیں جو لفظ "کُلّ" کو جمع میں حاصل ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "کِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ اٰتَتْ" یعنی ان دونوں میں کی ایک، یا وہ دونوں۔"

کَلَّا:

ثعلب کے نزدیک یہ "کاف تشبیہ" اور "لَا نافیہ" سے مُرکّب ہے۔ اس کے لام کو معنی کی تقویت کی وجہ سے تشدید دی گئی ہے اور اس میں توہّم کو دفع کرنا بھی مقصود ہے کہ دونوں کلموں کے معنے باقی ہیں۔
کسی اور عالم نے اِس کو بسیط مفرد لفظ قرار دیا ہے۔
سیبویہ نے کہا ہے کہ "اکثر نحوی اِس بات کے قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہے جس کے معنی "رَدْع" (جھڑکنا اور باز رکھنا) اور "ذَمّ" یعنی مذمت کرنے کے ہیں۔ ان کے نزدیک اُس کے سوا کَلَّا کے کوئی اور معنیٰ ہی نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مابعد سے ابتدا کرنا رَوا بتاتے ہیں۔"
بعض نحویوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس صورت میں تم "کَلَّا" کا لفظ سُنو، تو اس پر بلا تامّل مکّیہ ہونے کا حکم لگا دو! اس لئے کہ "کَلَّا" میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنی ہیں، اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکّہ ہی میں ہوا ہے، جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔"
ابن ہشام نے کہا ہے مگر اس بات کے تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے، وہ یہ کہ قولہ تعالےٰ

"مَا شَآءَ رَکَّبَكَ كَلَّا"، "یَوْمَ یَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِیْنَ كَلَّا" اور "ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهٗ كَلَّا" میں اِس کا زجر (گھُرکی، سرزنش) کے لئے ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ اور اُن علماء کا ان آیتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے معنیٰ ہیں اِنْتَهِ عَنْ تَرْكِ الْاِیْمَانِ بِالتَّصْوِیْرِ فِیْ اَیِّ صُوْرَةٍ شَآءَ اللّٰهُ وَبِالْبَعْثِ، وَانْتَهِ عَنِ الْعُجْلَةِ بِالْقُرْاٰنِ" (تو اس طرح پر ایمان کو ترک کرنے سے باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کے مطابق ہے، جیسے اس نے چاہی بنائی اور قیامت کے دن دوبارہ اُٹھائے جانے کو نہ مانے، اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ) بر سراسر تکلّف اور خواہ مخواہ کھینچ تان کر ایک معنیٰ پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں، اِس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورت گری اور قیامت کی دوبارہ زندگی سے انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب "كَلَّا" کے قبل بیان نہیں کیا ہے اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کے معنیٰ یوں درست نہ ہوں گے کہ عجلت کے ذکر اور "كَلَّا" کے مابین بہت لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ سُوْرَةُ الْعَلَقِ کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہو کر رہ گئیں، اور پھر بعد میں "كَلَّا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَیَطْغٰی" کا نزول ہوا، اور اس طرح پر "كَلَّا" آغازِ کلام میں آیا ہے۔"

دوسرے علماء نے جب دیکھا کہ رَدْع اور زَجْر کے معنیٰ ہی "كَلَّا" میں ہمیشہ نہیں رہتے تو انھوں نے ایک معنیٰ اور بھی بڑھا دیئے اور کہا کہ "كَلَّا" سے پہلے اور اس کے قریب وقف کرکے پھر اس سے ابتدا کرنا صحیح ہوتا ہے مگر بعد میں ان کے مابین اس دوسرے معنی کی تعیین کی بابت اختلاف ہو گیا اور ہر شخص الگ الگ رائے قائم کرنے لگا۔"

کسائی نے کہا ہے کہ "كَلَّا" یہاں پر بمعنی "حَقًّا" کے ہو گا۔

ابو حاتم نے اس کو استفتاحیہ (آغازِ کلام میں آنے والا) بتایا ہے۔

ابو حیّان نے کہا ہے کہ "كَلَّا" کو حرفِ استفتاح کہنے میں ابو حاتم کو پیش دستی حاصل ہے اس سے قبل کسی نے اس کے یہ معنیٰ نہیں قرار دیئے تھے۔ پھر ایک جماعت نے جس میں زجاج بھی شامل ہے، اِس بارے میں ابو حاتم کی پیروی کی ہے۔

نضر بن شمیل نے اس کو بمنزلہ "اِیْ" اور "نَعَمْ" کے حرفِ ایجاب بتایا ہے اور کہا ہے کہ اس معنی پر قولہ تعالیٰ "كَلَّا وَالْقَمَرِ" کو محمول کیا گیا ہے۔"

فراء اور ابن سعدان نے اُسے سَوْفَ کے معنی میں بتایا ہے۔ اِس بات کو ابو حیّان

نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہے۔
علامہ مکّی نے کہا ہے جب کہ "کَلَّا"، "حقًّا" کے معنی میں آتا ہے تو وہ اسم ہے۔
اور "کَلًّا سَیَکْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِہِمْ" میں تنوین کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے اور اس کی توجیہہ یہ ہے کہ وہ "کَلًّا" بہ معنی "اَعْیَا" (تھک گیا) کا مصدر ہے اور معنیٰ یہ ہیں "کَلُّوا فِیْ دَعْوَاھُمْ وَانْقَطَعُوْا (وہ لوگ اپنے دعوے میں تھک گئے اور اس سے الگ ہو بیٹھے) یا اس کا ماخذ لفظ "کَلَّ" بہ معنی "ثَقُلَ" (گراں ہوا، بھاری بنا) ہے اور مُراد یہ ہے کہ "حَمَلُوْا کَلًّا" (یعنی انھوں نے بارِ گراں کو برداشت کیا)۔
زمخشری نے اُس کا تنوین کے ساتھ حرفِ رَدْ ع ہونا جائز رکھا ہے جس کو سَلَاسِلًا کے طَور پر تنوین دیدی گئی۔
مگر ابو حیّان نے اِس کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ "سَلَاسِلًا" میں تنوین یُوں آئی کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل سے تنوین ہے لہٰذا وہ تنوین آجانے کی مناسبت سے اپنے اصل کی طرف راجع ہوگیا۔
ابن ہشام نے کہا ہے کہ زمخشری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورۂ بالا امر میں ہی منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اس لئے تنوین کا اس مطلق حرف کے بدل میں ہونا بھی جائز قرار دیا ہے، جوکہ آیت کے سرے میں زیادہ کر دیا گیا ہو، اور پھر وہ وقف کی نیت سے وصل بھی کر دیا جاتا ہے۔

کَمْ:

یہ اسم مبنی ہے اور صدر کلام میں لازمًا آتا ہے اور مُبہم ہونے کی وجہ سے تمیز کا محتاج ہے۔ یہ استفہامیہ بھی آتا ہے مگر قرآن شریف میں "کَمْ" استفہامیہ نہیں آیا ہے۔
"کَمْ خبریّہ" کثیر کے معنی میں آتا ہے، یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "وَکَمْ مِنْ مَلَکٍ فِی السَّمٰوٰتِ"، "وَکَمْ مِنْ قَرْیَۃٍ اَھْلَکْنٰھَا" "وَکَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْیَۃٍ" میں ہے۔
کسائی سے مروی ہے کہ "کَمْ" کی اصل "کَمَا" تھی، پھر "بِمَ" "لِمَ" کے طریقہ پر اس کا الف حذف کر دیا گیا۔ یہ قول زجّاج نے بیان کیا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو "کَمْ" کے میم کو مفتوح

ہونا چاہئے تھا، حالانکہ ایسا نہیں ہے"۔

كَیْ :

یہ حرف ہے اور اس کے دو[1] معنے ہیں:

اوّل: تعلیل، جیسے قولہ تعالےٰ "کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ" میں ہے۔

دوم:۔ "اَنْ مصدریہ" کے معنے میں آتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "لِکَیْلَا تَاْسَوْا" میں آیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جگہ پر حرف اَنْ آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرفِ تعلیل ہوتا تو اس پر دوسرا حرفِ تعلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی۔

كَيْفَ :

یہ اسم ہے اور دو[2] طریقوں سے استعمال ہوتا ہے:

ایک[1] شرط کے طور پر، اس کی مثال قولہ تعالےٰ "یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَآءُ"، "یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَآءُ"، "فَیَبْسُطُهٗ فِی السَّمَآءِ کَیْفَ یَشَآءُ" سے دی گئی ہے اور ان سب آیتوں میں "کَیْفَ" کا جواب محذوف ہے کیونکہ اس کا ماقبل اس جواب پر دلالت کر رہا ہے۔

دوسری[2] وجہ استعمال "کیف" کی استفہام ہے اور اکثر و بیشتر یہی استعمال ہوتا ہے۔ "کَیْفَ" کے ذریعہ شئے کی حالت دریافت کی جاتی ہے نہ کہ اس کی ذات۔

امام راغب نے کہا ہے کہ "کَیْفَ" کے ذریعہ صرف اسی چیز کا سوال کیا جاتا ہے جس کے بارے میں شبیہ اور غیر شبیہ کہنا صحیح ہو سکے۔ اسی لئے اللہ تعالےٰ کے بارے میں "کیف" کے ذریعہ سوال کرنا درست نہیں، اور اللہ تعالےٰ نے جن مقامات پر لفظ "کیف" کے ساتھ اپنی ذات پاک کے متعلق خبر دی ہے تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خبر کے لئے ہے نہ یہ کہ اس سے خود خبر دینا منظور ہے، مثلاً "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ" اور "کَیْفَ یَهْدِی اللّٰهُ قَوْمًا"۔

لام (ل)

لام کی چار قسمیں ہیں:

(۱) جارہ (۲) ناصبہ (لام تاکید) (۳) جازمہ (لام امر) (۴) مہملہ غیر عاملہ (جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا)۔

"لامِ جارّہ" اسمِ ظاہر کے ساتھ مکسور آتا ہے اور بعض قرار کی قرأت اَلْحَمْدُ لُلّٰہِ میں ضمّہ بوجہ اتّباع کے عارض ہوگیا ہے۔

ضمیر کے ساتھ لام جارّہ مفتوح آتا ہے مگر یائے متکلّم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اُس کے ساتھ ہمیشہ لام مکسور ہی آئے گا۔

لامِ جر کے بہت سے معانی ہیں:

اوّل استحقاق۔ یہ کسی معنےٰ اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے، مثلاً "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ" "اَلْمُلْکُ لِلّٰہِ"، "لِلّٰہِ الْاَمْرُ"، "وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ"، "لَھُمْ فِی الدُّنْیَا خِزْیٌ"، "وَ لِلْکَافِرِیْنَ النَّارُ" (یعنی اس کا عذاب)۔

دوم بمعنی اختصاص، جیسے "اِنَّ لَہٗ اَبًا" اور "فَاِنْ کَانَ لَہٗ اِخْوَۃٌ"

سوم بمعنی ملک (مالک ہونے) مثلاً لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ"

چہارم بمعنی تعلیل، جیسے "وَاِنَّہٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ" میں ہے یعنی وہ محبتِ مال کی وجہ سے بخیل ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ النَّبِیِّیْنَ لِمَا اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتٰبٍ وَّحِکْمَۃٍ الآیۃ۔ حمزہ کی قرأت میں (کسرۂ لام کے ساتھ) یعنی اس وجہ سے کہ ہم نے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور اُن پر ایمان لانا۔

چنانچہ اِس آیت میں "لِمَا" کا "مَا" مصدریہ ہے اور لام تعلیلیہ۔ اور اِسی طرح قولہ تعالےٰ "لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ" میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اس کا تعلّق "یَعْبُدُوْا" کے ساتھ ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں، بلکہ اس کا تعلّق اس کے ماقبل یعنی "فَجَعَلَھُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ" کے ساتھ ہے (یوں کہ فَجَعَلَھُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ") اور اِس قول کو اس لئے راجح قرار دیا گیا ہے کہ سُورتہائے اَلفیل اور قُریش ابی بن کعب کے مصحف میں دونوں ایک ہی سُورت ہیں۔

پنجم "اِلٰی" کو موافقت کے طور پر جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے "بِاَنَّ رَبَّکَ اَوْحٰی لَھَا"، "کُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی"

ششم "عَلٰی" کی موافقت کے لئے جیسے قولہ تعالےٰ "وَیَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ"، "دَعَانَا لِجَنْبِہٖ" "وَتَلَّہٗ لِلْجَبِیْنِ"، "وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَھَا" اور "فَلَھُمُ اللَّعْنَۃُ" میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی

"علیٰ" کے آیا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے۔

ہفتم "فِیْ" کی موافقت کے لئے جیسے قول تعالےٰ "وَنَضَعُ الْمَوَازِیْنَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ" "لَا یُجَلِّیْهَا لِوَقْتِهَا اِلَّا هُوَ" اور "یٰلَیْتَنِیْ قَدَّمْتُ لِحَیَاتِیْ" میں یعنی "فِیْ حَیَاتِیْ" بعض کہتے ہیں کہ اس آیت میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدَّمْتُ لِحَیَاتِیْ کے معنی یہ ہیں لِاَجْلِ حَیَاتِیْ فِی الْاٰخِرَةِ "کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ پہلے سے کر لیا ہوتا)۔

ہشتم "عِنْدَ" کے معنی میں جیسے جحدری کی قرأت "بَلْ کَذَّبُوْا بِالْحَقِّ لِمَا جَاءَهُمْ" (یعنی عِنْدَ مَا جَاءَهُمْ "جب کہ ان کے پاس آیا)۔

نہم بمعنی "بَعْدَ" جیسا کہ قولہ تعالےٰ "اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ" میں پایا جاتا ہے، یعنی بَعْدَ دُلُوْكِ الشَّمْسِ (زوالِ آفتاب کے بعد سے)۔

دہم "عَنْ" کی موافقت کے لئے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَقَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَوْ كَانَ خَیْرًا مَّا سَبَقُوْنَآ اِلَیْهِ" یعنی "عَنْهُمْ وَفِیْ حَقِّهِمْ" (کفّار نے مسلمانوں کی بابت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ انھوں نے اپنے اس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ "مَا سَبَقُوْنَا" کی جگہ "مَا سَبَقْتُمُوْنَا" کہا جاتا۔

یازدہم تبلیغ کے لئے اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اس چیز کو جر دیتا ہے جو کہ اسی اسم کے معنی میں ہو، مثلاً "اَلْاُذُنْ" (یعنی کان) کو۔

دوازدہم برائے صَیْرُوْرَت اور اسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں۔ جیسے قولہ تعالےٰ "فَالْتَقَطَهٗٓ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِیَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" پس یہ بات (یعنی اس بچہ موسیٰ کا خاندان فرعون کے حق میں دشمن اور باعثِ تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کے گھر والوں کے) اس بچہ کو دریا سے اُٹھا لینے کا انجام تھا نہ کہ اس کی علّت اور سبب کیونکہ بچہ کو دریا سے نکال لینے کی علّت تو اُسے متبنیٰ بنانے کی خواہش تھی۔

مگر نحویوں کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ "یہاں لام صیرورت کے لئے نہیں بلکہ یہ لام مجازاً تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اس بچّہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سے نکالنے ہی کے ذریعہ سے وجود میں آیا، ورنہ آلِ فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ لہٰذا یہاں پر مجازاً اسی التقاط (دریا سے نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قائم کر دیا گیا ہے۔

ابو حیّان نے کہا ہے کہ "میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں پر لام حقیقۃً

تعلیل کا ہے اور آلِ فرعون نے اس بچہ کو دریا میں سے نکالا ہے اس لئے تھا کہ وہ اس کا دشمن بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کر دینے کی شرط پر مبنی ہے۔ جس کی تقدیر لِمَخَافَةِ اَنْ یَّکُوْنَ اِس خوف سے کہ وہ ان کا دشمن ہو، تھی اور اس کی نظیر قولہ تعالےٰ "یُبَیِّنُ اللّٰهُ لَکُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" ہے (یعنی کَرَاهَةَ اَنْ تَضِلُّوْا) خدا تم کو تمہاری گمراہی ناپسند ہے۔

نہم دہم بہ طور لام تاکید اور یہی زائدہ بھی ہوتا ہے یا ضعیف عامل کو قوت دینے والا بھی جو بہ سبب فرع ہونے یا تاخیر کی وجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو، اس کی مثالیں یہ ہیں:

"رَدِفَ لَکُمْ"، "یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ"، "وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ"، "فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ"، "اِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیَا تَعْبُرُوْنَ"، "وَکُنَّا لِحُکْمِهِمْ شَاهِدِیْنَ" اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تبیین (بیان کرنے، واضح کرنے) کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ اِن مثالوں میں ہے: "فَتَعْسًا لَّهُمْ"، "هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ"، "هَیْتَ لَکَ"

لام ناصبہ وہ لام جو نصب دیتا ہے وہ لام تعلیل ہی ہے۔ نحویانِ کوفہ کا دعویٰ ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے لیکن دوسرے نحویوں نے یہ کہا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کے مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدّر حرف "اَنْ" ہے جو کہ لام کی وجہ سے خود محلِ جر میں رہتا ہے۔

جزم دینے والا عامل لام طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے گر قبیلۂ سلیم اس کو فتحہ دیتا ہے۔

لام طلب "واؤ" اور "فا" کے بعد متحرک ہونے کی بہ نسبت ساکن زیادہ آیا کرتا ہے یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہے، جیسے فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ۔

اور کبھی وہ "ثُمَّ" کے بعد بھی ساکن ہوتا ہے جیسے "ثُمَّ لْیَقْضُوْا" میں ہے اور طلب کے لئے اَمر یا دُعا ہونا یکساں ہے، دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، جیسے امر کی مثال ہے لِیُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ اور دُعا کی مثال ہے لِیَقْضِ عَلَیْنَا رَبُّکَ اور اسی طرح اگر وہ خبر کی طرف بھی خارج ہو جائے یعنی امر بمعنی خبر بھی واقع ہو تو بھی وہ ساکن ہی آتا ہے) مثلاً فَلْیَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ "وَلْنَحْمِلْ خَطَایَاکُمْ" یا اس سے تہدید (دھمکی دینا) مراد ہو (تو بھی ساکن ہی رہتا ہے) جیسے قولہ تعالےٰ "وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ" اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جزم دیا کرتا ہے جیسے "فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ"، "وَلْیَاْخُذُوْا اَسْلِحَتَهُمْ فَلْیَکُوْنُوْا مِنْ وَّرَآئِکُمْ وَلْتَاْتِ طَائِفَةٌ اُخْرٰی لَمْ یُصَلُّوْا

فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ " یہ لام طلب فعل حاضر کو بہت کم جزم دیتا ہے جس کی مثال ہے فَبِذٰلِكَ فَلْتَفْرَحُوْا (حرف تا کے ساتھ قرأت کئے جانے کی صورت میں) اور فعل متکلم کو تو بہت ہی کم جزم دیتا ہے اس کی مثال ہے: " وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ "

جو لام غیر عاملہ ہوتی ہے وہ بھی چار ہیں:

(۱) لام ابتدا۔ اور اس کے فائدے دو ہیں۔

اَمرِ اوّل مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اس کو " اِنَّ موکدہ " کے باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سے ہٹا دیا تا کہ دو تاکید کے حرف ایک جگہ جمع ہو جانے کی خرابی واقع نہ ہو۔

اَمرِ دوم یہ ہے کہ لام ابتدا فعل مضارع کو زمانۂ حال کے لئے خالص کر دیتا ہے (یعنی بلا آمیزش کے اس کو فعل حال بنا دیتا ہے) یہ لام مبتدا پر داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ لَاَنْتُمْ اَشَدُّ رَهْبَةً میں ہے اور خبر پر بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ " اِنَّ رَبِّيْ لَسَمِيْعُ الدُّعَاءِ "، "اِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ "، " وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ " اور اِنَّ کے اسم مؤخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ " اِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدٰى ، اِنَّ لَنَا لَلْاٰخِرَةَ "

(۲) لام زائدہ " اَنَّ مفتوحہ " کی خبر میں جیسے سعید بن جبیر کی قرأت میں آیا ہے، قولہ تعالےٰ " اَلَا اَنَّهُمْ لَيَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ " اور جو کہ مفعول میں زائد ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ يَدْعُوْا لَمَنْ ضَرُّهٗ اَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهٖ "

(۳) وہ لام جو کہ قسم یا " لَوْ " یا " لَوْلَا " کے جوابوں میں آیا کرتا ہے جیسے تَاللّٰهِ لَقَدْ اٰثَرَكَ اللّٰهُ "، " تَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ "، " لَوْ تَزَيَّلُوْا لَعَذَّبْنَا "، " وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ " میں ہے۔

(۴) لام موطئہ اس کا نام " اَلْمُؤْذِنَةُ " بھی ہے اور یہ لام کسی حرفِ شرط پر اس بات کے علم کے لئے داخل ہوتا ہے کہ اس کے بعد جواب شرط مع اس کے ایک مقدر اسم پر مبنی ہے، جیسے " لَئِنْ اُخْرِجُوْا لَا يَخْرُجُوْنَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوْتِلُوْا لَا يَنْصُرُوْنَهُمْ وَلَئِنْ — نَصَرُوْهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْاَدْبَارَ " اور اس کی دلیل و تائید میں قولہ تعالےٰ " لَمَا اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ " کو پیش کیا گیا ہے۔

لَا:

یہ کئی طرح پر استعمال ہوتا ہے:

(۱) نافیہ، اور اس کی کئی قسمیں ہیں:

اوّلؔ وہ جو "اِنَّ" کا عمل کرے، اور یہ اس وقت جب کہ اس "لَا" کے ساتھ بہ طور تنصیص (حتمی اور بلا شبہ ہونے) کے تمام جنس کی نفی مُراد ہو، اس حالت میں اس کو تبرِیہ کا "لَا" کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بَری (الگ کرنے والا) ایسے "لَا" کا نصب (دینا) اُس وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ اس کا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ہو ورنہ وہ "لَا" اسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی ہو جائے گا، جیسا کہ "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اور "لَا رَيْبَ فِيْهِ" کی مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر اگر "لَا" مکرر آئے (یعنی ایک ہی جملہ میں دو بار) تو اس صورت میں رَفع اور ترکیب دونوں ہو سکتی ہیں اور یہ دونوں باتیں جائز ہوں گی۔

ترکیب کی مثال قولہ تعالےٰ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ" ہے اور رَفع کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "لَا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ" اور "لَا لَغْوٌ فِيْهَا وَلَا تَاْثِيْمٌ"۔

دوّمؔ یہ "لَا"، "لَيْسَ" کا عمل کرے گا مثلاً قولہ تعالےٰ "لَآ اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْبَرَ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ"۔

سوّمؔ اور چہارم یہ کہ "لَا" عاطفہ یا جوابیہ ہوگا اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں۔

پنجم یہ کہ "لَا" مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور طرح پر آئے گا تو اس حالت میں اگر اس کا مابعد ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور "لَا" نے اس میں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً و تقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ "لَا" کو مکرر لائیں جیسے "لَا الشَّمْسُ يَنْۢبَغِيْ لَهَآ اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ" اور "لَا فِيْهَا غَوْلٌ وَّلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُوْنَ" اور "فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى" میں ہے اور یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں "لَا" کی تکرار واجب نہیں، جیسے قولہ تعالےٰ "لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ" اور "قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا" میں ہے اور یہ "لَا" ناصب اور منصوب کے مابین آڑ ہوتا ہے جیسے "لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ" میں ہے اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حائل ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اِلَّا تَفْعَلُوْهُ" میں ہے۔

(۲) کہ " لَا " طلبِ ترک کے لئے مستعمل ہو اس حالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اسے جزم دینے اور فعل مستقبل بنانے کا مقتضی ہوتا ہے اور اس امر میں "نہی" یا "دعا" دونوں کی یکساں حالت ہے۔

نہی کی مثال ہے " لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ "، " لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکَافِرِیْنَ " اور " وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ "

دُعا کی مثال ہے " لَا تُؤَاخِذْنَا "

(۳) تیسری وجہ " لَا " کے استعمال کی اُس کا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی " لَا " زائدہ بھی ہوا کرتا ہے، مثلاً " مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَیْتَهُمْ ضَلُّوْا اَنْ لَّا تَتَّبِعَنِ "، " وَمَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ " اور " لِئَلَّا یَعْلَمَ اَھْلُ الْکِتَابِ " یعنی " لِیَعْلَمُوْا " (تاکہ وہ جانیں)۔

ابن جنی نے کہا ہے کہ اس مقام پر " لا مؤکدہ " ہے اور اس بات کا قائم مقام کہ گویا جملہ کو بارِ دیگر اعادہ کر لیا گیا۔

قولہ تعالےٰ " لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ " کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں " لَا " کس قسم کا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ زائدہ ہے اور اس کا تاکید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفیٔ جواب کی تمہید بن جاتا ہے۔ اور تقدیر کلام یہاں پر " لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ لَا یُتْرَكُوْنَ سُدًی " ہے جس کی مثال یہ ہے " فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْكَ " پھر اس بات کی تائید " لَاُقْسِمُ " کی قرأت سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ " لا نافیہ " ہے، اور ایسا کہنے والوں کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پہلے " بعث " (قیامت کے دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکا ہے گویا کہ (کفّار کے انکارِ بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہے (یعنی جیسی کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیناف کیا گیا ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہو گئی کہ سارا قرآن (معنی کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہے تو اُس کا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ " وَقَالُوْا یٰۤاَیُّھَا الَّذِیْ نُزِّلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ اِنَّكَ لَمَجْنُوْنٌ " اور پھر ایک اور سورت میں ارشاد ہوا " مَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ " (کہ ان دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہے)۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس " لَا " کا منفی لفظ " اُقْسِمُ " ہے اس اعتبار سے کہ وہ " اِخبار "

سے ہے کہ "انشاء" زمخشری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں راز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کی قسم کھایا کرتا ہے تو اس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جس کی دلیل ہے "فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ ۝ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ" (پھر میں تاروں کے گرنے کی قسم کھاتا ہوں اور اگر تم جانو تو یہ بہت بڑی قسم ہے) پس گویا کہ کہا گیا بے شک قسم کھانے کے ساتھ اس کی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اس کی عظمت ہی نہیں کی گئی، یعنی کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھ کر عظمت کا مستحق ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا" کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ اس میں "لا" نافیہ ہے، دوسرا قول "لا" کو نہی کا بتاتا ہے اور تیسرا قول اُسے "لا" زائدہ قرار دیتا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَحَرَامٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ" میں یہ اختلاف ہے کہ "لا" زائدہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں کا آخرت کی طرف رجوع نہ کرنا ممتنع (دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے۔

تنبیہ

"لا" غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے اور اس صورت میں اس کا اعراب اس کے مابعد میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ"، "لَا مَقْطُوْعَةٍ وَّلَا مَمْنُوْعَةٍ"، "لَا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ"۔

فائدہ

کبھی "لا" کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال میں ابن جنی نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً" کو روایت کیا ہے (یعنی اس کی قرأت — لَتُصِيْبَنَّ کی جاتی ہے، حذف الف کے ساتھ)۔

لَاتَ:

اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بہت سے علماء اس کو فعل ماضی "نَقَصَ" کے معنی میں بتاتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل "لَيْسَ" تھی "یے" متحرک ہو کر "الف" سے بدل گئی، کیونکہ اس کا ماقبل مفتوح تھا اور "سین" (س) "تے" کے ساتھ بدل گیا، اس طرح لَاتَ

ہوگیا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں ایک "لا نافیہ" اور دوسرے اُس پر کلمہ کی تانیث کی وجہ سے تائے تانیث زیادہ کی گئی اور پھر اسے التقائے ساکنین کی وجہ سے حرکت دے دی ہے۔ جمہور اسی بات کے قائل ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ "لا نافیہ" اور "تے" زائدہ ہے جو کہ لفظ "حین" کے اوّل میں بڑھائی گئی ہے۔ اور اِس بات کی دلیل ابو عبیدہ نے یہ پیش کی ہے کہ انھوں نے مصحفِ عثمانؓ میں "تے" کو اسی طرح لفظ "حین" کے ساتھ ملا ہوا لکھا دیکھا ہے۔

اِس کے عمل کے بارے میں بھی اختلاف ہے، اخفش نے کہا ہے کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا لہٰذا اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جب اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہوا ہے، اِس لئے قولہ تعالیٰ "وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ" رفع کے ساتھ آئے تو یہ مُراد ہوگی کہ "اُن کے لئے ہونے والا ہے (کَائِنٌ لَهُمْ) اور نصب کے ساتھ آئے تو اس کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ دمیں چھٹکارے اور بھاگ کر بچنے) کا وقت نہیں دیکھتا۔ (لَا أَرَى حِيْنَ مَنَاصٍ)

مگر بعض کہتے ہیں کہ وہ "اِنَّ" کا عمل کرتا ہے۔ جمہور اُس کو "لَيْسَ" کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے مطابق لفظ "لات" کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہوگا اور وہ جو کچھ بھی عمل کرے گا حرف "حِيْنَ" کے لفظ میں کرے گا نہ کہ اس کے سوا کسی اور لفظ میں، مگر ایک قول ایسا بھی ہے جو "حِيْنَ" کے مترادف لفظ میں بھی اُس کو عامل قرار دیتا ہے۔

فرّاء کا قول ہے کہ "لَاتَ" کبھی خاصکر اسمائے زمان میں حرفِ جرّ کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اسی لئے اس نے قولہ تعالیٰ "وَلَاتَ حِيْنٍ" (جرّ کے ساتھ) روایت کیا ہے۔

لَاجَرَمَ:

یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہ آیا ہے اور اس طرح کہ اس کے بعد اس سے ملا ہوا "اَنَّ" ہے اور وہ اس کا اسم بھی واقع ہے اور "لَاجَرَمَ" کے بعد کوئی فعل نہیں آیا ہے۔ اِس بارے میں بھی اختلاف ہے بصری کہتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا "لا" نافیہ ہے اور "جَرَمَ" فعل ہے جس کے معنیٰ ہیں "حَقًّا" اور "اَنَّ" مع اس جملہ کے جو "اَنَّ" کے حیّز (مقام)

میں ہے موضع رفع میں واقع ہے اور کسی کے نزدیک اس میں "لا" زائدہ ہے اور "جرم"
کے معنی ہیں "کسب" (یعنی یہ کہ) ان کے عمل نے ان (لوگوں) کے لئے ندامت (پشیمانی)
کمائی۔ اور "انّ" کے حیّز (مقام) میں واقع ہونے والا جملہ موضع نصب میں واقع
ہے۔ اور کسی کی یہ رائے ہے کہ "لا" اور "جرم" دونوں دو الگ الگ کلمے ہیں،
جو باہم ترکیب پا گئے اور اب اس کے معنی ہو گئے "حقًّا"۔ اور بعض کہتے ہیں کہ "لاجرم"
کے معنی ہیں "لابُدّ" اور اس کا مابعد حرفِ جر کے گر جانے کی وجہ سے موضع نصب میں
واقع ہے۔

لٰکِنَّ (نون کی تشدید کے ساتھ):

یہ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں استدراک جس کی تفسیر
یہ کی گئی ہے کہ اس کے مابعد کی جانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اس کے ماقبل کے حکم سے مخالف
ہو، یا اس لئے ضروری ہے کہ "لٰکِنَّ" کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اس کے مابعد سے مخالف
یا مناقض ہو، اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا"
اور کبھی وہ صرف تاکید کے لئے استدراک سے مجرّد ہو کر آتا ہے۔ یہ قول کتاب بسیط کے مصنف
کا ہے اور اُس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُس کو رفع
کر دے، مثلاً "مَا زَيْدٌ شُجَاعًا لٰكِنَّهٗ كَرِيْمٌ" کہ شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایک
دوسرے سے جُدا نہیں ہوتیں۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا
ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی کر دی گئی ہے۔ اور تاکید کی مثال "لَوْ جَاءَنِيْ اَكْرَمْتُهٗ لٰكِنَّهٗ
لَمْ يَجِئْ" ہے کہ یہاں پر "لٰکِنَّ" نے اسی امر (امتناع) کی تاکید کر دی، جس کا فائدہ "لَوْ"
سے حاصل ہوا تھا۔

ابن عصفور نے قولِ مختار یہ قرار دیا ہے کہ "لٰکِنَّ" ایک ساتھ دونوں معنوں (یعنی تاکید
اور استدراک) کے لئے آتا ہے اور یہی بات پسندیدہ ہے۔ جیسا کہ لفظ "کَاَنَّ" "تشبیہ مؤکد کے
لئے آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ "لٰکِنَّ" در اصل "لٰكِنْ اِنَّ" "دو کلموں"
سے مرکب ہے، ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور "لٰکِنْ" کا دوسرا نون دو ساکن حرفوں کے
اکٹھا ہونے کی وجہ سے گر گیا۔"

لٰکِنْ (تخفیف کے ساتھ یعنی بغیر تشدید کے):

یہ دوّ طرح پر آتا ہے:

اوّل "لٰکِنَّ" ثقیلہ (مشدّدہ) سے مخفف ہو کر یہ حرف ابتدا ہوتا ہے اور کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فائدہ دیتا ہے اور عاطفہ بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ قولہ تعالےٰ "وَلٰکِنْ کَانُوْا ھُمُ الظّٰلِمِیْنَ" میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے (لہٰذا اگر یہ عاطفہ ہوتا تو یہاں بھی نہ آتا کیونکہ دوّ عطف کے حروف ایک جگہ کبھی جمع نہیں ہو سکتے)۔

دوّم عاطفہ ہوتا ہے مگر جب کہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے، اور یہ "لٰکِنْ" بھی استدراک کے لئے آتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "لٰکِنِ اللّٰہُ یَشْھَدُ"، "لٰکِنِ الرَّسُوْلُ"، "لٰکِنِ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا رَبَّھُمْ"

لَدَی اور لَدُنْ:

اِن دونوں کا بیان "عِنْدَ" کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

لَعَلَّ:

یہ حرفِ عامل ہے۔ اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور بہت سے معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

اُن میں سے مشہور تر معنی توقّع یعنی محبوب شئے کی آرزو کرنا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ" اور ناپسندیدہ چیز سے ڈرنا، جیسے "لَعَلَّ السَّاعَۃَ قَرِیْبٌ"

تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ "لَعَلَّ" توقع کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔

دوّم بمعنی تعلیل آتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "فَقُوْلَا لَہٗ قَوْلًا لَّیِّنًا لَّعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی" سے دی گئی ہے۔

سوّم بمعنی استفہام، اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا" اور "وَمَا یُدْرِیْکَ لَعَلَّہٗ یَزَّکّٰی"

چنانچہ استفہام ہی کی وجہ سے اِن مثالوں میں "لَعَلَّ" کا تعلق "دَرَیٰ" (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔

کتابُ البرہان میں ہے کہ بغوی نے واقدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی "لَعَلَّ" آیا ہے وہ تعلیل کے لئے ہے باستثنائے قولہ تعالےٰ "لَعَلَّکُمْ تَخْلُدُوْنَ" کہ اس میں "لَعَلَّ" تشبیہ کے معنی میں آیا ہے۔"

مُصنّف کتابُ البُرہان نے کہا ہے کہ "لعَلَّ" کا تشبیہ کے لئے ہونا نادر ہے اِس کو نحویوں نے کہیں بیان نہیں کیا۔

صحیح بخاری میں قولہ تعالےٰ "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کی تفسیر میں آیا ہے کہ "لعَلَّ" تشبیہ کے لئے ہے۔

کسی نحوی نے ذکر کیا ہے کہ "لعَلَّ" رجاءِ محض (خالص آرزو) کے واسطے آتا ہے۔ یہ قول انہی نحویوں کی طرف منسوب کرکے کہا گیا ہے

مَیں کہتا ہوں کہ ابنؒ ابی حاتم السُّدی کے طریق پر ابو مالک سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن میں "لعَلَّ" بمعنی "کَیْ" آیا ہے بجز سورۃ الشعراء کی ایک آیت "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کے یعنی "كَاَنَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے)۔

قتادہؒ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا "کسی قرأت میں یہ آیت "وَتَتَّخِذُوْنَ مَصَانِعَ كَاَنَّكُمْ خَالِدُوْنَ" تھی۔

لَمْ:

یہ حرفِ جزم ہے، یہ مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے اور اس کو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ"

لَمْ کے ساتھ نصب آنا بھی ایک لغت (بول چال) ہے جس کو لحیانی نے بیان کیا ہے اور اس کے لحاظ سے "اَلَمْ نَشْرَحَ" کی قرأت روایت کی ہے۔

لَمَّا:

یہ کئی طرح سے استعمال ہوتا ہے:

(۱) یہ کہ حرفِ جزم ہو، اِس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اُسے منفی بناتا ہے، اور اُسے ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے، جیسے کہ "لَمْ" اسے ماضی منفی کے معنی میں کر دیتا ہے مگر "لَمَّا" اور "لَمْ" کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے، مثلاً یہ کہ "لَمَّا" کسی حرفِ شرط کے قریب اور اس سے مل کر نہیں آتا، اس کی نفی زمانۂ حال تک باستمرار چلی آتی ہے اور اُس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی متوقع رہتی ہے۔

ابنؒ مالک نے قولہ تعالےٰ "وَلَمَّا يَذُوْقُوا الْعَذَابَ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اِس کے معنی ہیں: "لَمْ يَذُوْقُوْا وَذَوْقُهٗ لَهُمْ مُتَوَقَّعٌ" (اُن لوگوں نے عذاب کا مزہ چکھا نہیں ہے اور اُس کا اُن کو

چکسنا متوقع امر ہے)۔

زمخشری نے قولہ تعالےٰ "وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "لَمَّا" میں جو توقع کے معنی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے۔

نیز اس کی "لَمَّا" کی نفی "لَمْ" کی نفی سے نسبتاً زیادہ مؤکد ہوتی ہے اس لئے کہ "لَمَّا" "قَدْ فَعَلَ" کی نفی کے لئے آتا ہے اور "لَمْ" "محض فَعَلَ" کی نفی کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ زمخشری نے "کتاب الفائق" میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ "لَمَّا"، "لَمْ" اور "مَا" سے مرکب ہے۔ نحویوں نے جب اثبات میں "قَدْ" کو زائد کیا تو نفی میں بھی "مَا" کو زائد کیا۔

پھر "لَمَّا" کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جائز ہے۔ مگر "لَمْ" اس کے خلاف ہے اس کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالےٰ وَاِنَّ کُلًّا لَّمَّا[۱] ہے یعنی "لَمَّا یُھْمِلُوْا اَوْ یَتْرُکُوْا" (جب کہ انھوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا) یہ بات ابن حاجب نے کہی ہے۔

ابن ہشام نے کہا ہے کہ مجھ کو آیت مذکورۂ بالا کے بارے میں اس سے بڑھ کر طبی تجلی کوئی شکل نہیں معلوم ہوئی۔ اگرچہ طبیعتیں اُس کو بعید سمجھیں گی کیونکہ اس طرح کی کوئی اور مثال قرآن شریف میں نہیں آئی ہے مگر حق یہ ہے کہ اس کو بعید از فہم خیال نہیں کرنا چاہئے تھا۔ بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر "لَمَّا یُوَفَّوْا اَعْمَالَھُمْ" ہو، جس سے مراد ہوگی کہ انھوں نے اب تک اپنے اعمال کو پورا نہیں کیا ہے اور عنقریب انھیں پورا کرلیں گے۔

(۲) دوسری وجہ "لَمَّا" کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہوکر ایسے دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہے جن میں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے کے وقت ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا نَجّٰکُمْ اِلَی الْبَرِّ اَعْرَضْتُمْ"۔

اور لَمَّا کے بارے میں کہا جاتا ہے "حَرْفُ وُجُوْدٍ لِوُجُوْدٍ"۔

ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ایسے وقت میں "لَمَّا" ظرف بمعنی "حِیْنَ" ہوتا ہے۔

ابن مالک نے کہا ہے کہ ایسے موقع پر "اِذْ" کے معنی میں ہوگا کیونکہ "اِذْ" ماضی کے ساتھ مخصوص ہے اور جملہ کی طرف مضاف ہونے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کا جواب بھی ماضی ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پیشتر بیان ہو چکا ہے اور جملۂ اسمیہ جس پر حرف "فا" داخل ہو یا "اِذَا" فجائیہ آیا ہو، وہ بھی اس کے جواب میں آجاتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "فَلَمَّا نَجّٰھُمْ اِلَی الْبَرِّ

---

[۱] پوری آیت یوں ہے: وَاِنَّ کُلًّا لَّمَّا لَیُوَفِّیَنَّھُمْ رَبُّکَ اَعْمَالَھُمْ (سورۂ ہود، آیت ۱۱۱) ۱۲ (مص)۔

فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ"، "فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ"
ابن عصفور نے جواب کا فعلِ مضارع ہونا بھی جائز رکھا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا" مگر بعض نحویوں نے اِس کی تاویل یوں کی ہے کہ "جَادَلَنَا" جو فعل ماضی ہے۔
(۳) وجہ سوم یہ ہے کہ "لَمَّا" حرفِ استثنا ہوتا ہے اور اِس حالت میں وہ جملۂ اسمیہ اور ایسے جملۂ فعلیہ پر بھی داخل ہوتا ہے جس کا فعل ماضی ہو، مثلاً قولہ تعالیٰ "إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" (تشدیدِ لمّا کے ساتھ) بمعنی "إِلَّا" اور قولہ تعالیٰ "وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"

لَنْ:

یہ حرفِ نفی اور حرفِ نصب اور حرفِ استقبال ہے۔
لَا کے ساتھ نفی لانے سے اِس کے ساتھ نفی کرنا زیادہ بلیغ ہے اس لئے کہ یہ تاکیدِ نفی کے لئے آتا ہے جیسا کہ زمخشری اور ابن الخباز نے بیان کیا ہے۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے اِس بات سے انکار کرنے کو کٹ حجتی کہا ہے غرض کہ "لَنْ"، "إِنِّي أَفْعَلُ" کی نفی کے واسطے ہے نہ کہ "أَفْعَلُ" کی نفی کے واسطے جیسا کہ "لَمْ" اور "لَمَّا" میں ہے۔
بعض علماء کا بیان ہے کہ "اہلِ عرب مظنون (گمان کی گئی بات) کی نفی "لَنْ" کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی "لَا" کے ساتھ کیا کرتے ہیں۔
اِس بات کو زملکانی نے اپنی کتاب "تبیان" میں لکھا ہے۔
زمخشری نے بھی یہی کہا ہے کہ "لَنْ" تابیدِ (ہمیشگی) نفی کے لئے آتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا" اور "وَلَن تَفْعَلُوا" میں ہے۔
ابن مالک نے کہا ہے کہ زمخشری نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ وہ "لَن تَرَانِي" کے بارے میں خدا اللہ کے دیدار کے ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا تھا۔ مگر کسی نے زمخشری کے اِس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر "لَنْ" تابیدِ نفی کا فائدہ دیتا تو "لَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا" میں "لَنْ" کی نفی کو "الْيَوْمَ" کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا، اور "لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ" میں وقت کی قید لگانا صحیح نہ ہوتا اور یہ کہ "لَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا" میں "لَنْ" کے ساتھ "أَبَدًا" کا لانا بے وجہ تکرار ہوتا جسے نہیں ہونا چاہئے۔ اور

"لَنْ یَّخْلُقُوْا ذُبَابًا" میں تابید[1] کا فائدہ بیرونی حالات اور گردوپیش کے قرائن کی وجہ سے ہوا ہے۔ مگر ابنِ عطیہ نے "لَنْ" کے تابیدِ نفی کا فائدہ دینے کی بابت زمخشری کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔

ابنِ مالکؒ نے قولہ تعالےٰ "لَنْ تَرَانِيْ" کے معانی میں بیان کیا ہے کہ "اگر ہم اِس نفی کی تابید کے قائل رہیں تو یہ بات اِس اَمر کو مستلزم ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا تعالےٰ کے دیدار سے مشرّف ہی نہ ہوں گے تا آنکہ آخرت میں بھی اُن کو دیدارِ آلٰہی حاصل نہ ہوگا لیکن متواتر حدیثوں سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اہلِ جنّت اللہ تعالےٰ کے دیدار سے محظوظ ہوں گے۔

ابنِ زملکانی نے زمخشری کے قول کے خلاف اِس طرح لکھا ہے کہ "لَنْ" اُس شَے کی نفی کے لئے آتا ہے جو قریب ہو اور عدمِ امتدادِ نفی کا فائدہ دیتا ہے اِسی لئے اس کے ساتھ نفی کا امتداد نہیں ہوتا اور اُس کا راز یہ ہے کہ الفاظ معنوں کے ہم شکل ہوا کرتے ہیں اِسی واسطے "لَا" جس کے آخر میں الف ہے (اُس میں امتدادِ نفی کے معنی ممکن ہیں) اِس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر "لَنْ" کے آخر میں نون ہے جس کے ساتھ امتدادِ صوت (کششِ آواز) ممکن نہیں پس ہر ایک لفظ اپنے معنی کے مطابق ہوگا اِسی لئے اللہ تعالےٰ نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں "لَنْ" کو وارد کیا ہے کہ اس سے محض ایک شَے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے ارشاد فرمایا "لَنْ تَرَانِيْ" (یعنی تم دنیا میں مجھے ہرگز نہ دیکھ سکوگے) اور دوسری جگہ ارشاد ہے "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کہ یہاں علی الاطلاق (عام طور پر) ادراک (معلوم کرسکنے) کی نفی کردی گئی ہے اور ادراک رویت (دیکھنے) سے مغائر ہے یعنی معلوم کرنا امرِ دیگر ہے اور آنکھ سے دیکھنا دوسری چیز ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ "لَنْ" دُعا کے واسطے بھی آتا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "رَبِّ بِمَآ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ فَلَنْ اَكُوْنَ۔ الآیۃ" پیش کیا گیا ہے۔

لَوْ:

یہ زمانۂ ماضی کے لئے حرفِ شرط ہے اور "اِنْ" شرطیہ کے برعکس مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے۔

---

[1] ابدی ہونا، دائمی ہونا۔ ۱۲

اُس کے امتناع کا فائدہ دیتا ہے اور اُس کی کیفیتِ فائدہ میں اختلاف ہے۔ اور اس میں کئی مختلف قول آئے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سے بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا، نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر، دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا، بلکہ یہ اس واسطے آتا ہے کہ جواب کو اس شرط سے ربط دیدے جو کہ زمانۂ ماضی سے متعلق ہونے پر اسی طرح دلالت کرتی ہے جس طرح کہ "اِنْ" زمانۂ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور "لَوْ" بالاجماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔

ابنِ ہشام نے کہا ہے کہ یہ قول ایسا ہے جس طرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے کیونکہ جو شخص "لَوْ فَعَلَ" کو سُنے گا وہ اس سے بلا کسی تردد فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی وجہ ہے کہ "لَوْ" کا استدراک جائز ہے، چنانچہ تم کہہ سکتے ہو "لَوْجَاءَ زَيْدٌ اَكْرَمْتُهُ لٰكِنَّهُ لَمْ يَجِئْ"۔

دوسرا قول سیبویہ کا ہے وہ یہ کہ "لَوْ" اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہے جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگا۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسے فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے جس کے ثبوت کی توقع اس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جس کی توقع کی جاتی تھی وہ واقعہ نہیں ہوا)

پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ "لَوْ" ایسا حرف ہے جو اس طرح کے فعل کو چاہتا ہے جس کے امتناع کی وجہ سے اُس شئے کے جس کے ثبوت کی وجہ سے اس کا بھی ثابت ہونا ممتنع ہے۔

قولِ سوم جو عام طور پر نحویوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اسی کے قدم بقدم چلے ہیں وہ یہ ہے کہ "لَوْ" بوجہ کسی امتناع کے حرفِ امتناع ہے یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونے کے باعث جواب کے امتناع پر دلالت کرتا ہے۔ پس تمہارا قول "لَوْجِئْتَ لَاَكْرَمْتُكَ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے کے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہو گیا اور بہت سی جگہوں پر جواب کا امتناع نہ ہونے کی وجہ سے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے، مثلاً قولہ تعالٰی "وَلَوْاَنَّ مَافِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ" اور "وَلَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا" کہ ان میں سے پہلی آیت میں عدمِ نفاد (نہ چُکنا یا نہ گھٹنا) اس وقت ہونا جملہ مذکورہ شئے بالکل بجا ہی رہے اور پشت پھیرنا عدمِ اسماع (نہ سُنانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے۔

قولِ چہارم جو ابنِ مالک کا قول ہے یہ ہے "لَوْ" ایسا حرف ہے جو کہ اپنی مابعد (متصل)

چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اِس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا تالی (متصل) امر کسی تاکید کو لازم ہوتا ہے مگر اس طرح کہ یہ امتناع اور استلزام تالی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے (مثلاً "لَوْ قَامَ زَیْدٌ قَامَ عَمْرٌو" کی مثال میں زید کے قیام پر منتفی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اُس پر یہ بھی حکم لگایا گیا ہے کہ وہ اپنے ثبوت کے لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم ہے۔ مگر وہ بات یعنی زید کا قیام نہ کرنا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جس کو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں، یعنی اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا۔ ابن ہشام نے اِس بیان کو بہت اچھی تعبیر قرار دیا ہے۔

فائدہ

(۱) ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا "قرآن شریف میں جس جگہ پر بھی "لَوْ" آیا ہے اس کے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی۔

(۲) "لَوْ" جس کا ذکر کیا گیا ہے، فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِکُوْنَ" میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدّر ہے۔

زمخشری نے کہا ہے کہ جب "لَوْ" کے بعد "اَنَّ" واقع ہو تو واجب ہے کہ "اَنَّ" کی خبر فعل ہو تاکہ وہ فعل محذوف کا بدل ہو سکے۔

ابن حاجب نے اس کی یوں تردید بھی کر دی ہے کہ آیۂ کریمہ "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ" میں باوجود اِس کے کہ "اَنَّ" "وَلَوْ" کے بعد آیا ہے لیکن اس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا۔

ابن حاجب نے کہا ہے کہ یہ بات محض اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ "اَنَّ" کی خبر مشتق ہو نہ کہ جامد۔

ابن مالک نے اِس قول کی تردید یُوں کر دی ہے کہ شاعر کا قول ؎

لَوْ اَنَّ حَیًّا مُدْرِکُ الْفَلَاحِ　　　اَدْرَکَهٗ مُلَاعِبُ الرِّمَاحِ

——پیش کر کے دِکھا دیا کہ اس میں "اَنَّ" کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے۔

ابن ہشام نے کہا ہے کہ میں نے قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جس میں "اَنَّ" کی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زمخشری کو اُس کی اِسی طرح خبر نہیں ہوئی جس طرح وہ آیتِ لقمان سے بےخبر رہ گیا اور نہ ابن حاجب کو اُس کا پتہ لگا ورنہ وہ ہرگز اس بات سے منع نہ کرتا۔ پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی، ورنہ اسے شعر کو استدلال میں پیش

کرنے کی ضرورت نہ رہتی وہ آیت قولہ تعالیٰ "یَوَدُّوْا لَوْ اَنَّھُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ" ہے اور ایک آیت میں نے ایسی بھی پائی جس میں "اَنَّ" کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے "قال اللہ تعالیٰ" "لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِکْرًا مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ"

مگر زمخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دمامینی نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ پہلی آیت میں "لَوْ" "تمنی (تمنا) کے لئے آیا ہے اور یہاں پر اس "لَوْ" کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے جو امتناع کا فائدہ دیتا ہے۔

پھر اس سے بڑھ کر عجیب امر یہ ہے کہ زمخشری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرافی نے اس سے بہت پہلے بیان کر دی ہے۔ چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الخباز کی شرح "ایضاح" میں بہت پہلے منقول ہیں۔ البتہ ان کا یہ بیان اس کے مظنہ (جائے گمان) کے غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اس نے اسے "اِنَّ" اور اس کے اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے۔

سیرافی نے کہا ہے کہ تم "لَوْ اَنَّ زَیْدًا اَقَامَ لَاَکْرَمْتُہٗ" کہہ سکتے ہو، مگر "لَوْ اَنَّ زَیْدًا حَاضِرًا لَاَکْرَمْتُہٗ" نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس جگہ تم نے کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا جو اس (مطلوب) فعل کا قائم مقام ہو سکے۔ یہ سیرافی کا کلام ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَاِنْ یَّاْتِ الْاَحْزَابُ یَوَدُّوْا لَوْ اَنَّھُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ" کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے "اَنَّ" کی خبر صفت کو قرار دیا ہے مگر نحویوں کو اس جگہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ لَوْ تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے اس کو "لَیْتَ" کا قائم مقام کیا گیا یعنی جس طرح "لَیْتَھُمْ بَادُوْنَ" کہا جاتا ہے اسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے "لَوْ اَنَّھُمْ بَادُوْنَ" فرمایا "لَوْ" کا جواب یا ایسا فعل مضارع ہوتا ہے جس کی نفی "لَمْ" کے ساتھ کی گئی ہو یا فعل ماضی مثبت اور فعل ماضی منفی "بِمَا" کے ساتھ اس کا جواب آتا ہے اور فعل ماضی مثبت "لَوْ" کے جواب میں غالباً (بیشتر) اس طرح پر آتا ہے کہ اس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنٰہُ حُطَامًا" اور اس کے مجرد اور لام آنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ نَشَآءُ جَعَلْنٰہُ اُجَاجًا" اور فعل ماضی منفی میں بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ وہ بغیر لام کے آیا کرتا ہے، مثلاً "وَلَوْ شَآءَ رَبُّکَ مَا فَعَلُوْہُ"

(۳) زمخشری کا قول ہے کہ تمہارے قول "لَوْ جَآءَنِیْ زَیْدٌ لَکَسَوْتُہٗ"، "لَوْ زَیْدٌ جَآءَنِیْ لَکَسَوْتُہٗ" اور "لَوْ اَنَّ زَیْدًا جَآءَنِیْ لَکَسَوْتُہٗ" کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں

صرف دونوں فعلوں کو باہم ربط دیدیا گیا ہے اور ایک فعل کو اُسی کے ساتھی دوسرے فعل سے متعلق بنا دیا گیا ہے اور کسی ایسے دوسرے معنیٰ سے تعرض مطلوب نہیں جو کہ مطلق اور سادہ تعلیق پر زائد ہو۔ دوسرے جملہ میں اس تعلیق مذکورہ کے ساتھ ذیل حسب ذیل معنوں میں سے ایک معنیٰ بھی شامل ہیں۔

اوّلؔ یہ کہ شک اور شُبہ کی نفی کر کے دکھایا جائے کہ جس کا نام لیا گیا ہے اُسے لامحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا۔

دوسرے معنیٰ یہ بیان کرنا ہیں کہ جس کا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے کے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے کسی شخص سے اس کا تعلق نہیں، اس کی مثال قولہ تعالےٰ "لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ" ہے۔

اور تیسرے جملہ میں دوسرے جملہ کے تمام معانی پائے جانے کے ساتھ ہی "اَنَّ" کی عطا کردہ تاکید اور اس بات سے آگاہی موجود ہے کہ بے شک زید کو آنے کا حق حاصل تھا اور یہ کہ اس نے اِس حق کو ترک کر کے اپنے حصّہ کو ضائع کر دیا ہے۔ اِس مفہوم کی مثال قولہ تعالےٰ "لَوْ اَنَّهُمْ صَبَرُوْا" یا ایسے ہی اور جملہ ہیں۔ بس اِس قاعدہ کو خیال میں جما کر اسی انداز پر تمام قرآن شریف سے اِن تینوں اقسام کی مثالیں تلاش کر سکتے ہو۔

تنبیہ

زمانۂ مستقبل (آئندہ) میں "لَوْ" شرطیہ بھی آیا کرتا ہے اور یہ "لو" ایسا ہوتا ہے کہ اُس کے مقام پر "اِنْ" شرطیہ بھی آسکتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ" "وَلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ"۔

اور "لَوْ" مصدریہ بھی ہوتا ہے یہ اس طرح کا "لَوْ" ہوتا ہے جس کی جگہ پر "اَنْ" مفتوحہ بھی آسکے اور "لَوْ" مصدریہ کا وقوع زیادہ تر لفظ "وَدَّ" یا ایسے ہی دیگر الفاظ کے بعد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "وَدَّ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوْنَكُمْ"، "يَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ" "يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِيْ" یعنی ردّ (پھیرنا)، تعمیر (عمر پانا) اور افتداء (فدیہ، تاوان دیا جانا)

اور "لَوْ" تمنّی کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے یہ اس طرح کا "لَوْ" ہے جس کی جگہ پر "لَيْتَ" بھی آسکتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُوْنَ" اور اسی واسطے اس کے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے۔

اور تقلیل کے واسطے بھی "لو" کا استعمال کیا جاتا ہے جس کی مثال قولہ تعالیٰ "ولو علی انفسکم" سے دی گئی ہے۔

لَوْلَا :

یہ بھی کئی طرح سے استعمال ہوتا ہے۔

(۱) یہ کہ کسی وجود کے امتناع کا حرف ہو اس حالت میں جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے اور اس کا جواب فعل مقرون باللام (لام سے ملا ہوا فعل) ہوتا ہے جب کہ وہ مثبت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ لَلَبِثَ" اور جب کہ فعل منفی ہو تو وہ بغیر لام کے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ مَا زَكٰى مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ اَبَدًا" اور اگر اس سے مل کر کوئی ضمیر آئے تو اس کو رفع کی ضمیر ہونا چاہئے جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِيْنَ"۔

(۲) یہ کہ "لولا" بمعنی ھلّا کے آئے۔

یہ لولا فعل مضارع یا اس لفظ میں جو کہ فعل مضارع کی تاویل (معنی) میں ہو تحضیض (برانگیختہ کرنا، اکسانا) اور عرض کے معنی میں بھی آتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْلَا تَسْتَغْفِرُوْنَ اللّٰهَ"، "لَوْلَا اَخَّرْتَنِيْٓ اِلٰٓى اَجَلٍ قَرِيْبٍ"۔

اور فعل مضارع ہی میں توبیخ (برا بھلا کہنے) اور تندیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْلَا جَآءُوْ عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ"، "فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ"، "وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ"، "فَلَوْلَآ اِذْ جَآءَهُمْ بَاْسُنَا تَضَرَّعُوْا"، "فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ"، "فَلَوْلَآ اِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِيْنِيْنَ تَرْجِعُوْنَهَا"۔

(۳) یہ کہ استفہام کے لئے آئے۔

اس بات کا ذکر ہروی نے کیا ہے، اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ "لَوْلَآ اَخَّرْتَنِيْٓ"، "لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ" اور ظاہر یہ ہے کہ "لولا" ان دونوں آیتوں میں بمعنی "ھلّا" آیا ہے۔

(۴) یہ کہ نفی کے واسطے آئے۔

یہ بات بھی ہروی نے ہی بیان کی ہے اور اس کی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ" یعنی کوئی بستی عذاب آنے کے وقت ایمان نہیں لائی۔ اور "فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَا" (کہ اس کے ایمان نے اس کو نفع دیا ہو)۔

مگر جمہور نے اس وجہ کو تسلیم نہیں کیا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کی گئی ہے۔ اور اس بات کی تائید اُبَیؓ کی قرأت "فَهَلَّا" سے بھی ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہاں پر استثناء منقطع ہے۔

فائدہ

خلیل سے منقول ہے کہ اُس نے کہا "قرآن شریف میں بجز قول تعالیٰ "فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ" کے باقی اور تمام مقامات پر جہاں بھی "لَوْلَا" آیا ہے وہ "هَلَّا" کے ہی معنی میں ہے"

خلیل کے اس بیان میں مذکورہ بالا آیات کے لحاظ سے کلام کیا جا سکتا ہے۔ پھر ان کے علاوہ اسی طرح پر قول تعالیٰ "لَوْلَا أَنْ رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ" میں "لَوْلَا" امتناعیہ ہے اور اُس کا جواب محذوف ہے[1] یعنی "لَهَمَّ بِهَا" یا "لَوَاقَعَهَا" (بے شک وہ یوسفؑ اس پر مائل ہو جاتے یا اُس سے مرتکب فعلِ زشت ہوتے) اور قول تعالیٰ "لَوْلَا أَنْ مَّنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا" اور قول تعالیٰ "لَوْلَا أَنْ رَّبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا" یعنی "لَأَبْدَتْ بِهٖ" (وہ اس کو ظاہر کر دیتی) وغیرہ دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح "لَوْلَا" امتناعیہ ہے۔

ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ ہم کو موسیٰ خلمی نے خبر دی کہ ہم کو ہارون ابن ابی حاتم نے خبر دی کہ انھوں نے کہا ہم کو عبد الرحمٰن بن حماد نے اسباط کے واسطہ سے السّدی سے خبر دی، اور السّدی نے ابو مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی "فَلَوْلَا" آیا ہے اُس کے معنی "فَهَلَّا" کے ہیں، مگر دو لفظ سورۂ یونس میں "فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا" کہ اس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "مَا كَانَتْ قَرْيَةٌ" (کوئی بستی نہ تھی) اور (۲) قول تعالیٰ "فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ" کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور اس روایت سے خلیل کی اصلی مُراد عیاں ہو جاتی ہے، یعنی یہ کہ اس نے اس "لَوْلَا" کی نسبت بمعنی "هَلَّا" آنے کا خیال ظاہر کیا ہے جو حرفِ "فا" کے ساتھ مل کر آیا ہے (یعنی "فَلَوْلَا" کے متعلق)۔

---

[1] محذوف ہے جس پر متقدم الذکر دال ہے یعنی پہلے بیان کیا جا چکا ہے قول تعالیٰ "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ" (معہ)

لَوْمَا :

بمنزلہ "لَوْلَا" کے ہے قال اللہ تعالیٰ ۔ لَوْمَا تَأْتِيْنَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ "
مالقی نے کہا ہے کہ "لَوْمَا" تحضیض ہی کے لئے آتا ہے۔

لَيْتَ :

یہ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی تمنّی کے ہیں۔
تنوخی نے کہا ہے کہ "لَيْتَ" تاکیدِ تمنّی کا فائدہ دیتا ہے۔

لَيْسَ :

یہ فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت سے علماء نے اس کے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس کے معنی ہیں زمانۂ حال میں مضمونِ جملہ کی نفی کرنا اور یہ غیر زمانۂ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے۔
بعض کہتے ہیں کہ وہ زمانۂ حال اور اُس کے ماسوا دیگر زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابنِ حاجب نے اِس قول کو قولہ تعالیٰ " اَلَا يَوْمَ يَأْتِيْهِمْ لَيْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ " سے استدلال کر کے اور بھی تقویت پہنچائی ہے کیونکہ اِس آیت میں "لَيْسَ" کے ساتھ مستقبل کی نفی کی گئی ہے۔
ابنِ مالک نے کہا ہے کہ "لَيْسَ" عام ہے اور استغراق والی نفی کے لئے آتا ہے جس سے جنس کی نفی مُراد ہوتی ہے جس طرح تبریہ کے "لَا" سے نفیِ جنس مُراد ہوتی ہے مگر "لَيْسَ" کی اِس خصوصیت کو بہت کم یاد رکھا جاتا ہے، چنانچہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ اِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ" سے دی گئی ہے۔

مَا :

یہ اسمیہ اور حرفیہ دو طرح کا ہوتا ہے۔ اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے اَلَّذِیْ کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ" میں ہے۔
"مَا" موصولہ میں مذکر، مؤنث، مفرد، مثنیٰ (تثنیہ) اور جمع سب کی حالت یکساں ہے، اور اِس کا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں، مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی استعمال کرلیا جاتا ہے۔ غیر معلوم کی مثال ہے "وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا" اور معلوم کی مثال ہے " لَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ "یعنی اللہ (خدا کو)۔
مَا اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ اور معنی کی رعایت جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی رعایت کی جاسکتی ہے، گر قولہ تعالیٰ "وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ

لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ شَيْئًا وَّلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ" میں لفظ اور معنی دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہوگئی ہیں اور یہ "مَا" (موصول) بہ خلاف اپنے باقی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے۔

اور "مَا" اسمیۂ استفہام کے لئے بھی آتا ہے بہ معنی "اَیُّ شَیْءٍ" اور اس کے ساتھ غیر عاقل چیزوں کی اَعْیان (ذاتوں) اُن کے اجناس اور ان کی صفات، اور اسی طرح ذی عقل کے اجناس (انواع) اور صفات کی نسبت بھی اسی کے ذریعہ سوال کیا جاتا ہے، مثلاً "مَا لَوْنُهَا"، "مَا وَلّٰهُمْ"، "مَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَا مُوْسٰى" اور "وَمَا الرَّحْمٰنُ" ہے۔

لیکن "مَا" استفہامیہ کے ذریعہ بہ خلاف اُس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اُولِی الْعِلْمِ کے اَعیان کی بابت سوال نہیں کیا جاتا۔ رہا فرعون کا قول "وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ" تو وہ اس طرح کا ہے کہ ان سے یہ بات اُس نے نادانی کی وجہ سے کہی تھی اور اِسی وجہ سے حضرت موسیٰؑ نے اُس کے جواب میں صفاتِ باری تعالےٰ بیان کی تھیں۔

"مَا" استفہامیہ کا اَلِف حالتِ جَر میں گرادینا واجب ہے، اور حرکتِ فتحہ باقی رکھنی چاہئے تاکہ وہ اَلِف کے حذف ہونے پر دلالت کرسکے اور "مَا" استفہامیہ کو "مَا" موصولہ سے ممتاز بنا سکے، مثلاً "عَمَّ يَتَسَاءَلُوْنَ"، "فِيْمَ اَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا"، "لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ"، "بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ"۔

یہ (مَا اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے، اِس کی مثالیں ہیں: "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا"، "وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ"، "فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ"۔

"مَا" شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے۔ اور ایک قسم "مَا" اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کے لئے آتا ہے اور "تعجبیہ" کہلاتا ہے، جیسے "فَمَا اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" "قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَكْفَرَهٗ"۔

"مَا" تعجبیہ کی اِن دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیرؓ کی قرأت میں ایک مثال قولہ تعالےٰ "مَا اَغَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ" اور آئی ہے۔

"مَا" کے اعراب کا محل ابتدا کی حیثیت سے رَفع ہوتا ہے اور اس کا مابعد اس کی خبر ہوتی ہے پھر وہ نکرہ تامّہ اور نکرہ موصوفہ بھی ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا"۔

(مثال نکرۂ تامّہ)۔

اور قولہ تعالیٰ "نِعِمَّا یَعِظُکُم بِہٖ" یعنی "نِعْمَ شَیْئًا یَعِظُکُم بِہٖ" (بہت اچھی چیز ہے وہ جس کے ساتھ وہ تم کو نصیحت کرتا ہے)۔

نکرۂ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے "فَنِعِمَّا ھِیَ" یعنی "نِعْمَ شَیْئًا ھِیَ" (یہ اچھی چیز ہے)

"مَا" حرفیہ بھی کئی طرح پر استعمال ہوتا ہے:

(۱) مصدریہ اور اس کی دو قسمیں ہیں:

مصدریہ زمانیہ، جیسے "فَاتَّقُوا اللّٰہَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" (یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا اللہ سے ڈرو[۱])

اور مصدریہ غیر زمانیہ، مثلاً "فَذُوْقُوْا بِمَا نَسِیْتُمْ" یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو۔

(۲) نافیہ، یہ یا تو عاملہ ہوتا اور "لَیْسَ" کا عمل کرتا ہے، جیسے "مَا ھٰذَا بَشَرًا"، "مَا ھُنَّ اُمَّھَاتِھِمْ"، "فَمَا مِنْکُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْہُ حَاجِزِیْنَ" اور اس کی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں ہے۔

اور "مَا" نافیہ غیر عاملہ ہوتا ہے، مثلاً "وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْہِ اللّٰہِ"، "فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُھُمْ"۔

ابن حاجب نے کہا ہے کہ "مَا" نافیہ زمانۂ حال کی نفی کے لئے آتا ہے"

سیبویہ کے قول کا مقتضیٰ یہ ہے کہ "مَا" نافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں، اس لئے کہ اُس نے "مَا" کو نفی میں اثبات کی حالت میں "قَدْ" کا جواب قرار دیا ہے، یعنی جس طرح اثبات میں "قَدْ" تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح نفی میں "مَا" تاکید کے لئے آتا ہے۔

"مَا" زائدہ تاکید کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرفِ عامل کے بعد واقع ہو کر اُسے عمل سے روک دیتا ہے، جیسے "اِنَّمَا اللّٰہُ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ"، "کَاَنَّمَا اُغْشِیَتْ وُجُوْھُھُمْ" "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا"۔

اور یا غیر کافہ ہوتا ہے یعنی حرفِ عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا، جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے "فَاِمَّا تَرَیِنَّ"، "اَیًّا مَّا تَدْعُوْا"، "اَیَّمَا الْاَجَلَیْنِ قَضَیْتُ"، "فَبِمَا رَحْمَۃٍ"

[۱] یعنی جس قدر تم سے ہو سکے اُس سے ڈرتے رہو۔ ۱۲

"مِمَّا خَطِيْئٰتِهِمْ"، "مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً"

فارسی نے کہا ہے کہ "قرآن میں جہاں کہیں بھی "اَمَّا" کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے، وہ نونِ تاکید کے ساتھ ضرور مؤکد کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "مَا" کے داخل ہونے سے فعل شرط اسی تاکید سے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعلِ قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ جس طرح قسم میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح شرط میں "مَا" سے تاکید آجاتی ہے"

ابوالبقار کا قول ہے کہ "مَا" کی زیادتی اِس بات کا پتہ دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مُراد ہے"

فائدہ

جن مقامات پر بھی "مَا" کے بعد "لَيْسَ" "لَمْ" "لَا" ہو یا اس سے پہلے "اِلَّا" واقع ہو تو وہ "مَا" موصولہ ہوگا، جیسے "مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ"، "مَا لَمْ يَعْلَمْ" "مَا لَا يَعْلَمُوْنَ"، "اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا"

اور جہاں پر "مَا" کا وقوع کافِ تشبیہ کے بعد ہو، اس جگہ "مَا" مصدریہ ہوگا۔ حرفِ بَا کے بعد "مَا" واقع ہو تو دونوں باتوں کا احتمال ہوگا یعنی اس کے موصولہ اور مصدریہ دونوں ہونے کا احتمال درست ہے، جیسے "بِمَا كَانُوْا يَظْلِمُوْنَ" میں ہے۔

اور جس مقام پر "مَا" دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جن میں سے سابق (پہلے) کا فعل عَلم، یا درآیت یا نظر کے باب سے ہو، ایسی صورت میں "مَا" کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں ہونے کا احتمال ہوگا، مثلاً "وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" "مَا اَدْرِيْ مَا يُفْعَلُ بِيْ وَلَا بِكُمْ"، "وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ"

اور جس موقع پر قرآن میں "مَا" "اِلَّا" کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے۔ گر تیرہ[13] حسب ذیل مقامات اِس قید سے مستثنیٰ ہیں:-

(۱) مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَّخَافَا۔

(۲) فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَّعْفُوْنَ۔

(۳) بِبَعْضِ مَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اِلَّا اَنْ يَّاْتِيْنَ۔

(۴) مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ۔

(۵) وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ۔

(۶) وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا۔

(۷) وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ۔

(۸) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ۔ (سورۂ ہُود: آیت ۱۰۷)

(۹) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ۔ (سورۂ ہُود، آیت ۱۰۸)۔

(۱۰) فَمَا حَصَدْتُّمْ فَذَرُوْهُ فِي سُنْبُلِهٖ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ۔

(۱۱) مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا۔

(۱۲) وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَمَا يَعْبُدُوْنَ إِلَّا اللّٰهَ۔

(۱۳) وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ۔

مَاذَا:

یہ کئی طرح سے استعمال ہوتا ہے:۔

(۱) یہ کہ "مَا" استفہام کا اور "ذَا" موصولہ ہو اور یہی اِن تمام وجوہ (طریقوں) میں سے راجح ترین وجہ ہے، قولہ تعالےٰ "وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوُ" میں جب کہ رفع کے ساتھ "اَلْعَفْوُ" کی قرأت کی جائے یعنی وہ چیز جس کو وہ خرچ کرتے ہیں "عفو" ہے کیونکہ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جملۂ اسمیّہ کا جواب جملۂ اسمیہ سے اور جملۂ فعلیہ کا جواب جملۂ فعلیہ سے دیا جائے۔

(۲) یہ کہ "مَا" استفہامیہ ہو، اور "ذَا" اسم اشارہ۔

(۳) یہ کہ "مَاذَا" کا پُورا لفظ مرکب ہونے کے اعتبار سے استفہام ہے اور یہ بات قولہٗ "مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ" کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجہوں کی بہ نسبت بڑھ کر راجح تر ہے، یعنی "يُنْفِقُوْنَ الْعَفْوَ"

(۴) یہ کہ "مَاذَا" پورا کلمہ اسم جنس بہ معنی "شَئٌ" یا موصول بہ معنی "اَلَّذِیْ" ہے۔

(۵) یہ کہ "مَا" زائدہ اور "ذَا" اشارہ کے لئے ہے۔

(۶) یہ کہ "مَا" استفہامیہ ہے اور "ذَا" زائدہ۔ اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کو مطابق بنانا جائز ہے۔

مَتٰی :

یہ استفہام زمانہ کے لئے آتا ہے جیسے "مَتٰی نَصْرُ اللّٰہِ" اور شرطیہ بھی ہوتا ہے۔

مَعَ :

بعض قراء کی قرأت "ھٰذَا ذِکْرُ مَنْ مَّعِیَ" میں اس کے "مَنْ" کا مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے حالانکہ اس آیت میں "مَعَ" بمعنی "عِنْدَ" کے آیا ہے۔

"مَعَ" کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقت کے لئے ہے، مثلاً "وَدَخَلَ مَعَہُ السِّجْنَ فَتَیَانِ"، "اَرْسِلْہُ مَعَنَا غَدًا یَرْتَعْ وَیَلْعَبْ"، "لَنْ اُرْسِلَہٗ مَعَکُمْ"۔

کبھی "مَعَ" سے صرف اجتماع اور اشتراک مُراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا، جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَکُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ"، "وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ" میں ہے۔

رہی یہ بات کہ، "اِنَّنِیْ مَعَکُمَا"، "اِنَّ اللّٰہَ مَعَ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا"، "وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ"، "اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَھْدِیْنِ" کی مثالوں میں (مَعَ کے معنی اجتماع اور اشتراک کے کس طرح کئے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ جسم وجہت سے منزّہ ہے، وہ مکان وزمان کی قیدیں کیوں کر مقیّد ہو سکتا ہے جس کے بغیر اجتماع ممکن نہیں۔ تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ) یہاں پر اجتماع اور اشتراک سے مجازاً (علم) مَعُوْنَتْ اور حفظ مُراد ہے۔

امام راغب نے کہا ہے کہ "جس لفظ کی طرف "مَعَ" مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوتا ہے جیساکہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے۔"

مِنْ :

یہ حرفِ جر ہے اور بہت معنیٰ کے لئے آتا ہے:

(۱) سب سے زیادہ مشہور معنیٰ ابتداء غایت کے ہیں، خواہ مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے، مثلاً "مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"، "مِنْ اَوَّلِ یَوْمٍ"، "اِنَّہٗ مِنْ سُلَیْمٰنَ"

(۲) تبعیض کے معنی میں اس طرح کہ اُس کی جگہ پر لفظ "بَعْض" کو بلا تکلّف لاسکیں، مثلاً "حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" اِس کی قرأت ابن مسعودؓ نے "بَعْضَ مَا تُحِبُّوْنَ" کی ہے۔

(۳) تبیین کے معنے میں اور اکثر اس معنےٰ میں "مِنْ" کا وقوع "مَا" اور "مَھْمَا"

کے بعد ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "مَا یَفْتَحِ اللّٰہُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَۃٍ"، "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ" "فَمَا تَاْتِنَا بِہٖ مِنْ اٰیَۃٍ" اور "مِنْ" کے دونوں مذکورہ بالا لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونے کی مثالیں یہ ہیں "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ" اور "اَسَاوِرَ مِنْ ذَھَبٍ"۔

(۴) تعلیل کے معنی میں مثلاً قولہ تعالےٰ "مِمَّا خَطِیْئَاتِہِمْ اُغْرِقُوْا"، "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِیْ اٰذَانِہِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ"۔

(۵) فصل بالمہملہ کے لئے اور یہ "مِنْ" دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے جیسے "یَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ"، "لِیَمِیْزَ اللّٰہُ الْخَبِیْثَ مِنَ الطَّیِّبِ"۔

(۶) بدل کے واسطے مثلاً "اَرَضِیْتُمْ بِالْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا مِنَ الْاٰخِرَۃِ" یعنی آخرت کے بدلہ میں اور "لَجَعَلْنَا مِنْکُمْ مَّلٰٓئِکَۃً فِی الْاَرْضِ" یعنی تمھارے بدلہ میں۔

(۷) عموم کی تصریح اور تنصیص کے واسطے آتا ہے، مثلاً "وَمَا مِنْ اِلٰہٍ اِلَّا اللّٰہُ"۔
کشاف میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ "مِنْ" استغراق کے معنی کا فائدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ "لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" میں بناء (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوا ہے۔

(۸) حرفِ "با" کے معنی میں، جیسے "یَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِیٍّ" یعنی بِہٖ۔

(۹) بمعنی "علےٰ" جیسے قولہ "وَنَصَرْنَاہُ مِنَ الْقَوْمِ" یعنی "عَلَیْہِمْ"۔

(۱۰) بمعنی "فِیْ" مثلاً "اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ" یعنی "فِیْہِ" (جمعہ کے دن میں)۔

کتاب شامل میں امام شافعی رح سے مروی ہے کہ قولہ تعالےٰ "وَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّکُمْ" میں "مِنْ" بمعنی "فِیْ" ہے جس کی دلیل قولہ تعالےٰ "وَھُوَ مُؤْمِنٌ" سے ملتی ہے۔

(۱۱) بمعنی "عَنْ" جیسے "قَدْ کُنَّا فِیْ غَفْلَۃٍ مِّنْ ھٰذَا" یعنی "عَنْ ھٰذَا"۔

(۱۲) بمعنی "عِنْدَ" مثلاً "لَنْ تُغْنِیَ عَنْہُمْ اَمْوَالُھُمْ وَلَآ اَوْلَادُھُمْ مِّنَ اللّٰہِ" یعنی "عِنْدَ اللّٰہِ"۔

(۱۳) تاکید کے لئے آتا ہے اور یہی زائدہ ہوا کرتا ہے۔ یہ "مِنْ" زائدہ نفی، نہی اور استفہام میں آتا ہے، جیسے "وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَۃٍ اِلَّا یَعْلَمُھَا"، "مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ھَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ" ایک جماعت نے "مِنْ" زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جائز رکھا ہے اور اسی کی بنیاد پر قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ جَآءَکَ مِنْ نَّبَاِی

المُرْسَلِيْنَ "، "يُحَلَّوْنَ فِيْهَا مِنْ اَسَاوِرَ"، "مِنْ جِبَالٍ فِيْهَا مِنْ بَرَدٍ" اور "يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ" کو مثال میں پیش کیا ہے۔

فائدہ

ابن ابی حاتم نے السّدی کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا "اگر ابراہیمؑ نے اپنی دُعا میں "اِجْعَلْ اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِيْ اِلَيْهِمْ" کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانۂ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اس کی زیارت کے شائق بنتے، لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے "اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ" کہہ کر تخصیص کردی اور یہ بات محض مؤمنین کے لئے چاہی"

مجاہدؒ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا "اگر کہیں حضرت ابراہیمؑ نے "فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً النَّاسِ تَهْوِيْ اِلَيْهِمْ" کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ رُوم اور فارس کے لوگ بھی خانۂ کعبہ پر مائل ہونے میں تمھارے مزاحم ہوتے"

یہ روایت صحابہ رضؓ اور تابعین رحؒ کے "مِنْ" سے تبعیض کے معنی سمجھنے کے متعلق صریح دلیل ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ "جس مقام پر اللہ تعالےٰ نے اہل ایمان کو مخاطب کرکے "يَغْفِرْ لَكُمْ" فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ "مِنْ" کا لفظ نہیں آیا ہے۔ مثلاً وہ سُورۂ "اَحْزَاب" میں فرماتا ہے "يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا يُّصْلِحْ لَكُمْ اَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ" اور سُورۃ الصّفّ میں ارشاد ہے: "يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِيْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ تا قولہ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ"۔ مگر جن مقامات پر کفّار کو مخاطب کیا ہے وہاں مغفرت کے وعدے کے ساتھ "مِنْ" کو لایا گیا ہے، جیسے "سُورۂ نوح" میں "يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ"

اور اسی طرح سورۂ "اِبْرَاهِيْم" اور سورۂ "الاَحْقَاف" میں بھی کہا ہے۔ اور اس کا مُدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کے مابین فرق کیا جائے تاکہ دونوں فریقوں کے لئے یکساں وعدہ نہ ہونے پائے" یہ قول "کشّاف" میں مذکور ہے۔

مَنْ :

یہ فقط اسم کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور موصولہ ہوتا ہے جیسے "وَلَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ"، "وَمَنْ عِنْدَهٗ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ"

یہ شرطیہ بھی آتا ہے مثلاً "مَنْ یَّعْمَلْ سُوْءًا یُّجْزَ بِهٖ"
اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے، مثلاً مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا میں ہے۔
اور نکرہ موصوفہ بھی ہوتا ہے، مثلاً "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ" یعنی "فَرِیْقٌ" (ایک فریق کہتا ہے)
"مَنْ" کی حالت مذکر و مؤنث اور مفرد وغیرہ میں یکساں ہونے کی حیثیت سے "مَا" کی طرح ہے لیکن "مَنْ" کا استعمال بسا اوقات ذی علم اور ذوی العقول چیزوں کے متعلق ہوتا ہے۔ مگر "مَا" کی حالت اس کے برعکس ہے یعنی وہ غیر ذوی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے، اس بات کا راز یہ ہے کہ "مَا" بہ نسبت "مَنْ" کے کلام میں زائد واقع ہوا کرتا ہے اور غیر ذوی العقول کی تعداد عاقل مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے لہٰذا جس چیز کے مواقع زیادہ تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواقع کم تھے اُس کو قلیل کے حوالہ کر دیا گیا کیونکہ یہاں دونوں کی اپنے اپنے استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔

ابن الانباری نے کہا ہے کہ "مَنْ" کا ذی علم کے ساتھ اور "مَا" کا غیر ذی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف ان دونوں کے موصولہ ہونے کی صورت میں ہے نہ کہ شرطیہ "مَا" اور "مَنْ" میں، جس کی وجہ یہ ہے کہ شرط فعل پر داخل ہوتی ہے، اسم پر نہیں آتی۔"

مَهْمَا:

چونکہ اس کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے لہٰذا یہ اسم ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "مَهْمَا تَاْتِنَا بِهٖ"
زمخشری نے کہا ہے کہ اس مثال میں "مَهْمَا" پر "بِهٖ" کی ضمیر اور "بِهَا" کی ضمیر دونوں بہ لحاظ لفظ و معنیٰ عائد ہوتی ہے اور "مَهْمَا" غیر از زمانہ مالایعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورۂ بالا آیت میں ہے اور اس میں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اُس کی اصل "مَا" شرطیہ اور "مَا" زائدہ کا اجتماع ہے اور پہلے "مَا" کا الف تکرار دُور کرنے کے لئے "ھا" سے بدل دیا گیا ہے۔"

نُوْن:

یہ کئی طرح پر استعمال ہوتا ہے:

(۱) اسم ہوتا ہے اور اِس حالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "فَلَمَّا رَاَيْنَهٗ اَكْبَرْنَهٗ وَقَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ" میں ہے۔

(۲) حرف ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اوّل نون تاکید، جو خفیفہ بھی ہوتا ہے اور ثقیلہ بھی، مثلاً "لَیُسْجَنَنَّ وَلَیَکُوْنًا" اور "لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِیَۃِ" کہ اِن مثالوں میں نون تاکیدِ خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں یہ صرف انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ایک شاذ قرأت میں قرآن کے اندر نون تاکید خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے ارشادِ باری تعالےٰ "فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ الْاٰخِرَۃِ لِیَسُوْءً وُّجُوْھَکُمْ" اور چوتھی مثال حسن کی قرأت میں "اَلْقِیَاَنْ فِیْ جَھَنَّمَ" ہے۔ اِس کو ابن جنّی نے اپنی کتاب —— "اَلْمُحْتَسِبْ" میں ذکر کیا ہے۔

دوسرا نون وقایہ ہے جو کسی ایسی یائے متکلّم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جس کو کسی فعل نے نصب دیا ہو، مثلاً "فَاعْبُدْنِیْ"، "لَیَحْزُنُنِیْ" یا کوئی حرف اُس یائے متکلّم کا ناصب ہو تب بھی اُس پر نونِ وقایہ داخل ہوگا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "یَالَیْتَنِیْ کُنْتُ مَعَھُمْ" اور اُس یائے متکلّم پر بھی جو "لَدُنْ" کے آنے کے باعث مجرور ہوئی ہو، نونِ وقایہ داخل ہوتا ہے، اور اسی طرح "مِنْ" اور "عَنْ" کے ساتھ مجرور ہونے والی یائے متکلّم پر بھی۔

مجرور بہ "لَدُنْ" کی مثال قولہ تعالےٰ "مِنْ لَّدُنِّیْ عُذْرًا" ہے اور مجرور بہ "مِنْ" و "عَنْ" کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "مَآ اَغْنٰی عَنِّیْ مَالِیَہْ" اور "اَلْقَیْتُ عَلَیْکَ مَحَبَّۃً مِّنِّیْ"۔

تَنْوِیْن:

یہ ایک نون ہے جو تلفظ میں تو قائم رہتا ہے مگر کتابت میں نہیں آتا۔ اِس کے اقسام بہت سے ہیں:

(۱) تنوین تمکین، یہ مُعرب اسموں پر آتی ہے، مثلاً "ھُدًی وَّرَحْمَۃٌ" اور "وَاِلٰی عَادٍ اَخَاھُمْ ھُوْدًا" اور "اَرْسَلْنَا نُوْحًا" میں ہے۔

(۲) تنوین تنکیر۔ یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوتی ہے تاکہ اُن کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کرسکے۔ مثلاً جس شخص نے "اُفٍّ" کو تنوین کے ساتھ قرأت کیا ہے اس کے نزدیک جو تنوین اس لفظ میں لاحق ہوتی ہے وہ تنوین تنکیر ہے۔

اِسی طرح جس شخص نے "ھَیْھَاتَ" کو تنوین کے ساتھ "ھَیْھَاتٍ" پڑھا ہے اس کے نزدیک اُس میں بھی تنوین تنکیر ہے۔

(۳) تنوین مقابلہ۔ یہ تنوین جمع مؤنث سالم کے ساتھ ملتی ہے، مثلاً مُسْلِمَاتٍ قَانِتَاتٍ

تَآئِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ "

(۴) تنوینِ عوض۔ یہ یا تو کسی حرف کے بدلے میں مَفَاعِلُ (صیغہ جمع) معتل کے آخر میں آتی ہے، جیسے "وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ" اور "وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ" میں ہے، یا کسی ایسے اسم کے عوض میں آتی ہے جو "كُلّ" اور "بَعْض" اور "اَيٌّ" کا مضاف الیہ ہو، مثلاً قولہ تعالےٰ "كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ"، "فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ"، "اَيًّا مَّا تَدْعُوْا"۔ یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں، مثلاً "وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" یعنی "حِيْنَ اِذْ بَلَغَتِ الرُّوْحُ الْحُلْقُوْمَ" (جس وقت کہ رُوح گلے میں آگئی) اور یا "اِذَا" کے بدلے میں بھی آتی ہے جیسا کہ پہلے "اِذَا" کے بیان میں ہمارے شیخ اور اُن کے ہمخیالوں کا اصول بیان ہو چکا ہے، مثلاً "وَاِنَّكُمْ اِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ" یعنی "اِذَا غَلَبْتُمْ" (جب کہ تم غالب آؤ گے)۔

(۵) تنوین المفاصل جو قرآن کے سوا اور کتابوں یا کلاموں میں "تنوینِ ترنم" کہلاتی ہے اور حرفِ اطلاق کے بدل میں آتی ہے، یہ تنوین اسم فعل اور حرف کے تینوں کلموں میں آتی ہے چنانچہ زمخشری اور دیگر علماء نے اِس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "قَوَارِيْرًا" (مثالِ اسم) "وَاللَّيْلِ اِذَا يَسْرِ" (مثالِ فعل) اور "كَلَّا سَيَكْفُرُوْنَ" (مثالِ حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے۔

نَعَمْ :

یہ جواب کا حرف ہے جو خبر دہندہ کی تصدیق کرتا ہے، طالب کو وعدہ دیتا ہے اور خبر دریافت کرنے والے کو آگاہ کرتا ہے۔

اِس کے "عین" کو "حا" کے ساتھ بدل دینا، اس کو کسرہ دے دینا، اور حالتِ کسرہ میں نون کو عین کا متبع بنانا، کئی لغتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

نِعْمَ :

یہ فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کے لئے آتا ہے۔ اِس کی گردان نہیں آتی

٥ :

یہ ضمیرِ غائب کا اسم ہے اور حالتِ جرّ اور حالتِ نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً: "قَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ وَهُوَ يُحَاوِرُهٗ"

یہ غیبت (غائب) ہونے کا بھی حرف ہے جو "اِيَّا" کے ساتھ لاحق ہوتا ہے مثلاً (اِيَّاهُ)

اور یہ سکتہ (وقف کے لئے بھی آتا ہے، مثلاً "مَاهِيَهْ"، "كِتَابِيَهْ"، "حِسَابِيَهْ"، "سُلْطَانِيَهْ"، "مَالِيَهْ"، "لَمْ يَتَسَنَّهْ" اور اس کو جمع کی آیتوں کے آخر میں (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے۔

هَا:

یہ اسم فعل بمعنی خُذْ (لے) کے آتا ہے۔ اس کے الف کا مَدّ جائز ہے اور اس حالت میں تثنیہ اور جمع کے صیغوں میں اُس کی گردان بھی آتی ہے، مثلاً "هَاؤُمُ اقْرَءُوْا كِتَابِيَهْ"[1]

یہ مؤنث کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے، جیسے "فَأَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوَاهَا"

یہ حرف تنبیہ بھی ہوتا ہے اور اسم اشارہ پر داخل ہوتا ہے، مثلاً "هٰؤُلَاءِ"، "هٰذَانِ خَصْمَانِ"، "هَاهُنَا"

اور اُس رَفع کی ضمیر پر بھی آتا ہے جس کے اشارہ کے ساتھ خبر دی گئی ہو، جیسے "هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ"

اور ندا میں یہ "أَيٌّ" کی صفت پر آتا ہے، جیسے "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" میں ہے اور بنی اسد کی لغت میں اِس "هَا" کا (جو أَيٌّ کی صفت پر آتا ہے) اَلِف حذف کر دینا جائز ہے، اور بہ لحاظ اِتّباع کے اس کی "ہے" کو ضمّہ دینا بھی جائز ہے، چنانچہ اس قاعدے کے لحاظ سے "أَيُّهُ الثَّقَلَانِ" بحالتِ وصل "ہ" کو ضمّہ دے کر قرأت کیا گیا ہے۔

هَاتِ:

یہ فعلِ امر ہے، اِس کی گردان نہیں آتی۔ اور اِسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو اسم فعل کہا ہے۔

هَلْ:

یہ حرفِ استفہام ہے۔ اِس کے ساتھ تصوّر کو چھوڑ کر تصدیق کی طلب کی جاتی ہے۔ یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ "إِنَّ" مشدّدہ پر داخل ہوتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عَاطِف (حرفِ عطف) اُس کے بعد آتا ہے۔

ابن سیدہ کا قول ہے کہ هَلْ کے بعد حرفِ فعل مستقبل ہی آتا ہے" مگر اس کی تردید

---

[1] مروّجہ نسخوں میں "هَاؤُمُ" کی جگہ صرف "هَاؤُمُ" ہے۔ ۱۲ (مص)

قولہ تعالیٰ "فَهَلْ وَجَدْتُّمْ مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا" سے ہو جاتی ہے (کیونکہ اس میں "هَلْ" کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے)

"هَلْ" "قَدْ" کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ" کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کی گئی ہے۔

یہ نفی کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ"

اِن کے علاوہ یہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا ذکر استفہام کے بیان میں کیا جائے گا۔

هَلُمَّ:

یہ کسی شئے کی طرف بُلانے کا کلمہ ہے اور اِس کے بارے میں دو قول آئے ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ اِس کی اصل "ھَا" و "لُمَّ" تھی اور اِس کا ماخذ "لَمَمْتُ الشَّیْءَ اَیْ اَصْلَحْتُہٗ" ہے (یعنی جب تم کسی چیز کو درست کر دیتے ہو تو کہتے ہو کہ میں نے اس کو ٹھیک کر دیا، یعنی یہ ٹھیک کرنے کے معنی میں آتا ہے) پھر اس کا الف حذف کر دیا گیا اور دو جُدا گانہ کلموں کو باہم ترکیب دیدی گئی۔

دوسرا قول یہ ہے اس کی اصل "هَلْ اُمَّ" تھی، گویا کسی سے کہا گیا "هَلْ لَكَ فِيْ كَذَا اُمَّهٗ" (کیا تجھ کو فلاں بات کا شوق ہے تو پھر اس کا ارادہ کر) اور ان دونوں کلموں کو باہم مرکب کر دیا گیا۔

حجاز کی لُغت یہ ہے کہ اِس کلمہ کو تثنیہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اِسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی یہ اِسی قاعدہ پر آیا ہے مگر تمیم کی زبان میں اس کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی علامتیں بھی لاحق کرتے ہیں۔

هُنَا:

یہ مکانِ قریب (نزدیک کی جگہ) کے لئے اسم اشارہ ہے، جیسے "اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ"۔

اِس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکانِ بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً: "هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُوْنَ"

اور چونکہ ظروف میں وسعت ہوتی ہے لہٰذا کبھی اس کے ساتھ زمانہ کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے، جیسے کہ "هُنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ" اور "هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهٗ"

کی مثالوں میں ہے۔

هَيْتَ :

یہ اسم فعل ہے بمعنی "اِسْرَعْ وبَادِرْ" یہ بات کتاب المحتسب میں ہے۔
اِس کے بارے میں کئی لغتیں ہیں، جن میں سے کسی میں "هَيْتَ" (ہا" اور" تا" دونوں کو فتحہ دے کر) بعض میں "هِيْتَ" (کسرہ ھا اور فتحہ تا کے ساتھ) کسی میں "هَيْتِ" (فتحہ ھا اور کسرہ تا کے ساتھ) اور بعض میں "هَيْتُ" (فتحہ ھا اور ضمہ تا کے ساتھ) اِس کی قرأت کی گئی ہے
اور اِس کو "هِئْتُ" بروزن "جِئْتُ" بھی پڑھا گیا ہے۔
یہ فعل ہے جس کے معنی ہیں "تَهَيَّأْتُ" (میں آمادہ وتیّار ہوگیا)
اور اسی کی قرأت "هَيَّئْتُ" بھی ہے جو فعل ہے بمعنی "اَصْلَحْتُ" (میں نے دُرست کرلیا)

هَيْهَاتَ :

یہ اسم فعل ہے بمعنی "بَعُدَ" قال اللہ تعالےٰ "هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ"
زجاج نے اِس کے معنی میں کہا ہے "اَلْبُعْدُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ" (جس چیز کا تم کو وعدہ دیا جاتا ہے اس کی دُوری ہے) مگر کہا گیا ہے کہ زجّاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج نے یہ غلطی "مَا" پر لام آنے کی وجہ سے کی ہے، ورنہ اُس کا مطلب "بَعُدَ الاَمْرُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ" اَیْ لِاَجْلِہٖ یعنی بوجہ اس وعید کے جو تم کو سُنائی جاتی تھی معاملہ دُور جا پڑا) لیکن اِس توجیہ سے بہتر یہ ہے کہ اِس آیت میں لام تبیین فاعل کا مانا جائے۔
"هَيْهَاتَ" کے بارے میں کئی لغتیں ہیں زبر، زیر اور پیش کے ساتھ، پھر تینوں اعرابوں کے ساتھ تنوین دے کر اور بغیر تنوین کے بھی اِس کی قرأت کی گئی ہے۔

واو:

یہ حرف عاملہ بھی ہے جو جرّ اور نصب دیتا ہے اور غیر عاملہ بھی ہوتا ہے۔
واو جارہ قسم کا واو ہے، مثلاً "وَاللّٰہِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ"
ناصبہ واو بمعنی "مَعَ" ہے جو بعض نحویوں کی رائے میں مفعول معہ کو نصب دیتا ہے جیسے "فَاَجْمِعُوْا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ" اور قرآن میں اِس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے

واو بمعنی "مَعَ" اہلِ کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب ہونے کی صورت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیتا ہے، جیسے "وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ جَاھَدُوْا مِنْکُمْ وَیَعْلَمَ الصَّابِرِیْنَ" اور "یَا لَیْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُکَذِّبَ بِاٰیَاتِ رَبِّنَا وَنَکُوْنَ"

کوفیوں ہی کے نزدیک "واو الصرف" بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور اعراب کا مقتضی تھا مگر اُس واو نے اس کو اس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کی طرف مائل کر دیا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَیَسْفِكَ الدِّمَاءَ"[1] (نصب کی قرأت میں)

واو غیر عاملہ کی کئی قسمیں ہیں:

(۱) واو عطف یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے اور ایک شئے کو اُس کے ساتھ والی چیز پر عطف کر دیتا ہے، جیسے "فَاَنْجَیْنَاہُ وَاَصْحَابَ السَّفِیْنَۃِ"

یہی واو عاطفہ ایک شئے کو اُس سے پہلے والی چیز پر عطف کرتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَّ اِبْرَاھِیْمَ" میں ہے۔

اور یہ لاحق (جو سابق کے بعد ہو اُس) پر بھی عطف کرتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "یُوْحِیْ اِلَیْكَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ"

واو عاطفہ تمام دوسرے حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ "اِمَّا" کے ساتھ، نفی کے بعد "لَا" نافیہ کے ساتھ، اور "لٰکِنْ" کے ساتھ مِل کر بھی آجاتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُوْرًا" یہاں "اِمَّا" کے ساتھ مِل کر آیا ہے۔

"وَمَا اَمْوَالُکُمْ وَلَا اَوْلَادُکُمْ" اس میں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور "لَا" کے ساتھ مِل کر آیا ہے۔

اور "وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ" میں یہ "لٰکِنْ" کے ساتھ آیا ہے۔

اِس کے علاوہ وہ اکائیوں (ایک سے نوتک) کو دہائیوں (دس سے نوّے تک) پر اور عام کو خاص پر اور اس کے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے، جس کی مثالیں یہ ہیں:

"لِلّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَرُسُلِہٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکَالَ"، "رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"

[1] مروجہ قرأت میں "وَیَسْفِكُ الدِّمَاءَ" (رفع کی قرأت سے) ہے ۱۲ (مص)۔

اور ایک شے کو اس کے ہم معنیٰ (مترادف) پر بھی عطف کرتا ہے، مثلاً "صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ"
"إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي"۔

اور مجرور علی الجوار کو بھی عطف کرتا ہے، جیسے "بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ" کہ اس میں "أَرْجُلِ" کو جر دیئے جانے کی وجہ اس کا "رُؤُسِ" مجرور کے قریب واقع ہونا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ واو عاطفہ "أَوْ" کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ مالکؒ نے قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ۔ الآیۃ" کو اسی پر محمول کیا ہے۔

اور یہ واو عاطفہ تعلیل کے واسطے بھی آتا ہے جس کے متعلق خارزنجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واو تعلیل سمجھا ہے۔

(۲) واو استیناف (آغازِ کلام) جیسے "ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ"، "لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ"، "وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ"، "مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ" (رفع کے ساتھ) اس لئے کہ اگر یہاں واو عاطفہ ہوتا تو "نُقِرُّ" اور "أَجَلٌ" کو نصب دیا جاتا اور اُس کا مابعد مجزوم ہوتا۔

(۳) واو حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ"، "يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِّنكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ"، "لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ" میں ہے۔

زمخشری نے کہا ہے کہ "واو حالیہ اُس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اُس کے اُس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ موصوف کے لئے ثبوتِ صفت کی تاکید کرتا ہے اور صفت کو موصوف سے ملصق (چسپاں) کرتا ہے اور یہ واوِ حالیہ جملہ موصوفہ پر اسی طرح داخل ہوتا ہے جس طرح جملہ حالیہ پر آتا ہے۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ"۔

(۴) واو ثمانیہ۔ اس کو حریری، ابن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اہلِ عرب شمار کرتے وقت سات (سَبْعَةٌ) کے بعد واوؔ کو لاتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ "سبعۃ" عدد تام (کامل) ہے اور اس کے بعد جو عدد آیا ہے وہ مستانف (از سرِ نو شروع ہونے والا) ہے، چنانچہ اُن لوگوں نے "واو ثمانیہ" کی مثال قولہ تعالیٰ "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ الی قولہ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الی قولہ تعالیٰ وَالنَّاهُونَ عَنِ

"اَلْمُنْكَرِ" قرار دی ہے کیونکہ ان میں آخری جملہ آٹھواں وصف ہے اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "مُسْلِمَاتٍ الیٰ قولہ وَاَبْكَارًا" میں بھی آخری جملہ کا واو "واو ثمانیہ" ہے۔ مگر "واو ثمانیہ" کا عدم ثبوت درست ہے اور ان سب مثالوں میں واو عاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہے۔

(۵) واو زائدہ۔ اس کی صرف ایک مثال قولہ تعالےٰ "وَتَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ ۚ وَنَادَيْنَاهُ" سے پیش کی گئی ہے کہ اس میں "وَنَادَيْنَاهُ" کا واو زائدہ ہے۔

(۶) اِسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو، مثلاً "اَلْمُؤْمِنُوْنَ"، "وَاِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ اَعْرَضُوْا عَنْهُ"، "قُلْ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقِيْمُوْا"۔

(۷) جمع مذکر کی علامت کا واو۔ طَی کی لغت میں اس کی مثال ہے "وَاَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا"، "ثُمَّ عَمُوْا وَصَمُّوْا كَثِيْرٌ مِّنْهُمْ"۔

(۸) وہ واو جو ہمزۂ استفہام مضموم ما قبل سے بدل کر آیا ہو، اس کی مثال ہے قنبل کی قرأت "وَاِلَيْهِ النُّشُوْرُ ۝ وَاَمِنْتُمْ"[۱] "قَالَ فِرْعَوْنُ وَاٰمَنْتُمْ بِهٖ"[۲] (اس کی اصل اَمِنْتُمْ تھی)۔

وَيْ كَاَنَّ:

کسائی کا قول ہے کہ یہ "تَنَدُّمْ" (نادِم ہونے) اور تعجّب کا کلمہ ہے۔ اِس کی اصل "وَيْلَكَ" ہے جس میں کاف ضمیر مجرور ہے۔

اخفش کا بیان ہے کہ "وَيْ" اسم فعل بہ معنی "اَعْجَبُ" ہے اور کاف حرفِ خطاب ہے، اور "اَنَّ" لام کے مضمر ہونے کی وجہ سے آیا ہے، اُس کے معنیٰ ہیں "اَعْجَبُ لِاَنَّ اللّٰهَ" (میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ تعالےٰ)۔

خلیل کا قول ہے کہ "وَيْ" تنہا اور "كَاَنَّ" ایک مستقل کلمہ تحقیق کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے۔

ابن الانباری کا قول ہے کہ "وَيْكَاَنَّهٗ" تین وجوہ کا احتمال رکھتا ہے:

(۱) یہ کہ "وَيْكَ" ایک حرف اور "اَنَّهٗ" دوسرا حرف ہو اور اس کے معنیٰ ہوں "اَلَمْ تَرَوْا" (کیا تم نے نہیں دیکھا)۔

---

[۱] مروجہ قرأت میں یہ "ءَاَمِنْتُمْ" ہے ۱۲ (مص)۔

[۲] مروجہ قرأت میں یہ "قَالَ فِرْعَوْنُ اٰمَنْتُمْ بِهٖ" ہے، یعنی اس میں واو نہیں ہے ۱۲ (مص)

(۲) یہ کہ ان کی اصل پہلی مذکورہ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اُس کے معنیٰ ہوں "وَیْلَكَ" (تری خرابی ہو)۔

(۳) یہ کہ "وَیْ" کلمۂ تعجب ہو اور "كَأَنَّهٗ" جداگانہ کلمہ ہو جن کو کثرتِ استعمال کے باعث غلطی سے اسی طرح باہم ملا دیا گیا ہے، جس طرح کہ "يَبْنَؤُمَّ" کو وصل کر دیا گیا ہے۔

وَیْلٌ:

اصمعی نے کہا ہے کہ "وَیْل" تقبیح (بُرا بتانے کے لئے آتا) ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ"۔

کبھی یہ کلمہ حسرت اور گھبراہٹ کے موقع پر بھی بولا جاتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا وَيْلَتَنَا" "يٰوَيْلَتٰىٓ أَعَجَزْتُ"۔

الحربی نے اپنی کتاب "فوائد" میں اسمٰعیل کے طریق پر بواسطہ ابن عبّاس، ہشام بن عروہ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ ہشام اپنے باپ عُروہ سے اور وہ امّ المومنین حضرت عائشہ رضہ سے راوی ہیں کہ حضرت عائشہ رضہ نے فرمایا "مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَيْحَكِ" تو میں نے اِس بات کو بُرا مانا۔ میری طرف دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ "يَا حُمَيْرَاءُ" (یہ حضرت عائشہ رضہ کا لقب ہے) تم نہیں جانتی ہو کہ "وَيْحَكِ" اور "وَيْسَكِ" رحمت و شفقت کے کلمے ہیں، اِن سے ڈرنے اور ان کو بُرا سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں، البتہ "وَیْل" سے ضرور ڈرنا چاہیئے"۔

یا:

یہ حرف ہے جو ندائے بعید کے لئے آتا ہے (دُور کے آدمی کو پُکارنے کے واسطے)، وہ ندا حقیقۃً ہو یا حکماً۔

حروفِ ندا میں سے کثرتِ استعمال اسی حرف کے حصہ میں آئی ہے لہٰذا حذف کرنے کے وقت اِس کے سوا کوئی اور حرفِ ندا مقدر نہیں مانا جاتا۔ مثلاً "رَبِّ اغْفِرْ لِي" اور "يُوسُفُ أَعْرِضْ" اور اسم اللہ تعالےٰ اور "أَيُّهَا" کی ندا صرف اسی "یا" کے ساتھ کی جاتی ہے۔

زمخشری نے کہا ہے کہ یہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے یعنی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اِس کے بعد آیا ہے وہ خاص طور پر لحاظ کے قابل ہے اور یہ تنبیہ کے واسطے بھی آتا ہے اس صورت میں یہ فعل اور حرف پر داخل ہوتا ہے، مثلاً: "أَلَا يَسْجُدُوا" اور "يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ"۔

تنبیہ

جو حروف قرآن میں آئے ہیں اب میں مُفید اور مختصر طریقہ پر اُن کی شرح بیان کر چکا میرے اِس بیان سے اُن کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ زیادہ بسط و تفصیل سے میں نے اِس واسطے پرہیز کیا ہے کہ وہ فنِ عربیت (زبان دانی) اور علمِ نحو کی کتابوں میں مِل جائے گی۔ اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کا بیان کافی ہے نہ کہ جُملہ فروع اور جُزئیات کی تفصیل بیان کرنا جو بیجد طوالت چاہتا ہے۔

علماء کی ایک جماعت نے اِس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مثلاً علامہ مکّی کی کتاب کا موضوع ہی مُشکل قرآن ہے یعنی اعراب قرآن یا حرکاتِ قرآن۔

الحوفی کی کتاب بہ نسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع پر نہایت واضح ہے۔ ابوالبقاء العکبری کی تالیف نے اس موضوع پر خوب شہرت پائی ہے۔ السمین کی کتاب اپنی مثال آپ ہے۔ اور ان سب تصنیفوں سے بڑھی ہوئی ہے اس میں بھرتی بہت ہے، لیکن سفاقسی نے اس کا خلاصہ کرکے اُسے زوائد سے پاک کر دیا ہے۔ ابوحیان کی تفسیر بھی اعراب قرآن کے بیان سے پر ہے۔

اِس نوع کا فائدہ معنی کی شناخت ہے اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز کرتا ہے اور کلام کرنے والوں کی اغراض سے آگاہی بخشتا ہے۔

ابوعبید نے اپنی کتاب "فضائل" میں عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "تم لوگ جس طرح قرآن کو سیکھتے ہو اسی طرح لحن، فرائض، اور سنن کو بھی سیکھو" (لحن لب ولہجہ اور صحتِ تلفظ)۔

یحییٰ بن عتیق سے روایت ہے کہ اس نے کہا میں نے حسنؒ سے کہا "ابوسعید کیا ایک شخص عربی زبان کی تعلیم اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے اپنا لب ولہجہ عمدہ بنائے، اور قرأتِ قرآن کو درست کرسکے" حسنؒ نے جواب دیا "اے برادر زادے! تم اس کو ضرور سیکھو کیونکہ اگر ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہو مگر اس کی وجہ کے نہ معلوم ہونے سے عاجز رہ جائے تو اس کے غلطی میں مبتلا رہنے کا احتمال رہتا ہے۔"

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل

ہے یا مفعول اور مبادیِ کلام (کلام کے ابتدائی حصّوں) میں سے ہے (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرے۔ اور ایسے لوگوں پر چند حسب ذیل اُمور کی رعایت واجب ہے:۔

اوّل۔ اُس پر فرض ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفرد یا مذکر قرار دے کر اعراب دینا چاہتا ہے اس کے معنی سمجھ لے، کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سُورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) پر اعراب دینا جائز نہیں، کیونکہ ان کے معنی معلوم نہیں[۱] اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے متشابہ الفاظ ہیں جن کے معانی صرف اللہ تعالےٰ ہی جانتا ہے۔

علماء نے قولہ تعالےٰ "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلَالَةً" کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نصب اس لفظ کی مراد پر موقوف ہے، لہٰذا اگر کَلَالَةً میت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور "یُوْرَثُ" کَانَ کی خبر ہے یا "رَجُلٌ" کی صفت ہے اور "کَانَ" تامہ ہے یا "کَانَ" ناقصہ اور "کَلَالَةً" اس کی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ "کَلَالَةً" میت کا اسم نہ ہو، بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی "ذَا كَلَالَةٍ" (اس کی اصل عبارت یہ ہوگی ذا مضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو منصوب بنزع خافض کر دیا) اور یہ بھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، حال یا خبر واقع ہوگا۔ یا لفظ "کَلَالَةً" قرابت کا اسم ہوگا تو اس صورت میں وہ فعل "یُوْرَثُ" کے سبب سے مفعول واقع ہوگا۔

اور قولہ تعالےٰ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ میں اگر المثانی سے قرآن مُراد ہے تو "مِنْ" تبعیض کے لئے ہے اور اگر اس سے سُورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو "مِنْ" بیان جنس کے واسطے آیا ہے۔

قولہ تعالےٰ "إِلَّا أَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقَاةً" اگر بمعنی اِتّقا ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی "متقی" ہے یعنی وہ اَمر جس سے دُور رہنا واجب ہے، تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یا "رُمَاةً" کی طرح جمع ہے تو اِس صورت میں وہ حال واقع ہوگا۔

قولہ تعالےٰ "غُثَاءً اَحْوٰی" میں "اَحْوٰی" سے اگر خشکی اور یبس کے باعث سیاہ شدہ

---

[۱] اشارہ ہے اِس قسم کے الفاظ کی طرف "طسم" "حمعسق" وغیرہ۔۱۲

چیز مُراد ہے تو یہ "مُغُثَاءً" کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدّت سے سیاہ دمائل بسیاہی یعنی سبزی کا ہوجانا مُراد ہے تو "اَلْمَرْعیٰ" کا حال ہے۔

ابن ہشام نے کہا ہے بہت سے ایسے معربین (اعراب دینے والے یا علم اعراب کے عالم) کو لغزش ہوگئی ہے جنھوں نے اعراب دینے میں محض ظاہر لفظ کی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ "اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْۤ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا" کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن پہلے اسی جانب منتقل ہوتا ہے کہ "اَنْ نَّفْعَلَ" کا عطف "اَنْ نَّتْرُكَ" ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ انھوں (شعیبؑ) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ اپنے اموال میں جو ان کی مرضی میں آئے کریں، بلکہ وہ تو صرف "مَا" پر عطف ہے، جس کے لحاظ سے وہ "ترک" کا معمول ہے اور کلام کے معنیٰ ہیں: "اَنْ نَّتْرُكَ اَنْ نَّفْعَلَ" یعنی کیا ہم اس بات کو ترک کردیں کہ اپنے مال کو جس طرح دل چاہے صرف کریں۔

مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ اعراب دینے والا بظاہر "اَنْ" اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا ہے اور اُن کے مابین حرفِ عطف بھی پاتا ہے، لہٰذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم۔ صناعت کی رعایت بھی رکھنی چاہئے کیونکہ بسا اوقات مُعرِب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ صناعت کی صحت پر غور نہیں کرتا اور اس طرح وہ غلطی کرجاتا ہے۔ اس قسم کی مثالوں میں سے قول تعالیٰ "وَثَمُوْدَ فَمَآ اَبْقٰى" کہ بعض لوگوں نے ثمود کو مقدّم بنایا ہے مگر یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ "مَا" نافیہ صدرِ کلام کے لئے مخصوص ہے لہٰذا اس کا مابعد اس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں "ثَمُوْدَ" کے منصوب ہونے کی وجہ اس کا "عَادًا" پر معطوف ہونا ہے یا "اَهْلَكَ" فعل کی تقدیر ہے، یعنی اصل میں "اَهْلَكَ ثَمُوْدَ" ہونا چاہئے مگر فعل مقدر کردیا گیا جس کی وجہ قرینہ کا پایا جانا ہے۔

اور قول تعالیٰ "لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ" اور "لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ" کے بارے میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) "لَا" کے اسم سے متعلق ہے مگر یہ قول باطل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں "لَا" کا اسم بہت طویل ہوجائے اور پھر اس کو نصب اور تنوین دینا واجب ہوجائے گا، بلکہ ظرف کا تعلق

اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے۔

حوفی کا قول کہ قولہ تعالےٰ "فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ" میں حرفِ باء جارہ "نَاظِرَةٌ" کے ساتھ متعلق ہے تو وہ اس وجہ سے باطل ہے کہ استفہام کا حق کلام کے شروع میں آتا ہے، اور اِسی واسطے یہاں بائے جارہ کا تعلق اس کے مابعد سے ہوگا۔

اِسی طرح کسی دوسرے شخص کا قول آیۂ کریمہ "مَلْعُوْنِيْنَ اَيْنَمَا ثُقِفُوْا" کے بارے میں کہ "مَلْعُوْنِيْنَ"، "ثُقِفُوْا" یا "اُخِذُوْا" کے معمول سے حال واقع ہے اس وجہ سے باطل ہے کہ حال کے عامل کے لئے شروع میں آنا شرط ہے، صحیح یہ ہے کہ یہاں "مَلْعُوْنِيْنَ" باعتبارِ ذَم (مذمت ہونے) کے منصوب ہے۔

سوم۔ یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہوتا کہ خلافِ اصول کوئی بات نہ ہوجائے جس کا ثبوت زبان اور لغت سے نہ ملے۔ مثلاً ابو عبیدہ کا قول آیۂ کریمہ "كَمَا اَخْرَجَكَ رَبُّكَ" کے بارے میں کہ "كَمَا" میں کاف قسم کے معنی میں آیا ہے۔ اِس بات کو علامہ مکی نے بیان کیا، اور پھر سکوت کرکے رہ گیا (یعنی اس کی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن الشجری نے مکی کو خوب آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اُس کے سکوت کو بے محل سمجھا ہے۔

ابو عبیدہ کے قول کا بطلان اِس بات سے ہوتا ہے کہ کاف واوِ قسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے اور "مَا" موصولہ کا اللہ تعالےٰ پر اطلاق کرکے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ "اَخْرَجَكَ" کا فاعل ہے ربط دینا، یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے۔[1]

اور اِس آیت کے بارے میں سب سے بہتر اور قریب بصواب بات یہ کہی ہے کہ "كَمَا" جار مجرور مِل کر ایک مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا یہ ہے "هٰذه الحال فی تنفيلك للغزاة علىٰ ما رايت فی كراهتهم لها كحال اخرجك للحرب فی كراهيتهم له" یعنی اے رسول! یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموالِ غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو اُن کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اُس وقت تھی جب کہ تم ان کو جنگ کے لئے ان کے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اس کو ناپسند کرتے تھے یا جیسا کہ ابن مہران نے قولہ تعالےٰ "اِنَّ الْبَقَرَ تَّشَابَهَتْ" حرفِ تا کی تشدید کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں کہا ہے کہ یہ ایسی تا ہے

---

[1] و اطلاق مَا الموصولة على الله و ربط الموصول بالظاهر وهو فاعل اخرجك من باب ذٰلك الشعر ۱۲

جو فعل ماضی کے اوّل میں زائد آیا کرتی ہے، مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں ہے بلکہ اصل قرأت "اِنَّ الْبَقَرَةَ تَشَابَهَتْ" ہے (تاء وحدت کے ساتھ) اور پھر تاتے وحدت "تشابهت" کی تاء میں ادغام کردی گئی اور اس طرح یہ ادغام دو کلموں کے دو ہم جنس حروف میں ہوا۔

چھارم۔ معرب کو دُور از کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے دُور رہنا لازم ہے اور اُسے چاہیئے کہ جہاں تک ہوسکے اعراب کا اخراج قریب کے قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جب کہ اس اعراب میں دُور کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو معرب کو معذور مانا جائے گا۔ اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادے سے ظاہر کیا جائے کہ اعراب اور تکثیر کا فائدہ حاصل ہو تو یہ امر بہت مشکل ہے اور یا محتمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانے کے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں، ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اس وجہ کے جس کا ارادہ ظن غالب کے لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان نہ ہو تو پھر اس کو چاہیئے کہ بغیر کسی بیجا تکلف اور بناوٹ کے تمام احتمالی وجوہ کا ذکر کردے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالےٰ وَقِيْلِهٖ کے متعلق (جرّ یا النصب کی صُورت) میں جو یہ کہا ہے کہ اس کا عطف ساعت کے لفظ یا اس کے محل پر اس وجہ سے ہوا ہے کہ ان دونوں کے مابین بہت دُوری ہے تو یہ قول غلط قرار دیا گیا ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ "وَقِيْلِهٖ" بالجر قسم ہے اور بالنصب قَالَ فعل مقدر کا مفعول مطلق ہے۔

اور جس نے قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِالذِّكْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی خبر قولہ تعالےٰ "اُولٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍۭ بَعِيْدٍ" ہے وہ بھی غلطی میں مبتلا ہے اس لئے درست یہ ہے کہ اس کی خبر محذوف ہے۔

اسی طرح جس نے قولہ تعالےٰ "صٓ۔ وَالْقُرْاٰنِ ذِى الذِّكْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اُس کا جواب "اِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ" ہے وہ بھی غلطی پر ہے ورنہ صحیح اور درست یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے یعنی "مَا الْاَمْرُ كَمَا زَعَمُوْا اَوْ اَنَّهٗ لَمُعْجِزٌ اَوْ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" میں کہ ان میں سے کوئی ایک اس کا جواب ہے۔

اور اسی طرح جس شخص نے قولہ تعالےٰ "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ" میں "جُنَاحَ" اور "عَلَيْهِ" پر اغراء[1] قرار دے کر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی پر ہے اس لئے کہ غائب کی اغراء ضعیف ہے،

[1] الزم مقدر کا معمول جو تحذیر کی طرح مقدر ہوا ہو جیسے "اَخَاكَ اَخَاكَ" یعنی "اَلْزِمْ اَخَاكَ" تحذیر کی ہر ایک قسم۔ کشاف اصطلاحات

اِس کے برعکس قولہ تعالےٰ "عَلَيْكُمْ اَنْ لَا تُشْرِكُوْا" کے بارے میں ایسا کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جس کی وجہ مخاطب کی اغراء کا فصیح ہونا ہے۔

قولہ تعالےٰ "لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ" کے بارے میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اس میں "اَهْلَ" کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیونکہ ضمیر مخاطب کے بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہے کہ اہل منادی مضاف ہے۔

قولہ تعالےٰ "تَمَامًا عَلَى الَّذِىْ اَحْسَنُ" کو رفع کے ساتھ پڑھ کر جس نے کہا ہے کہ اس کی اصل "اَحْسَنُوْا" تھی، پھر واو کو اس لئے حذف کیا ہے کہ اس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی سمجھا گیا ہے اور اشعار میں یہ بات درست ہے، یہ بھی غلط ہے، صحیح تو یہ ہے کہ "اَحْسَنُ" کا رفع ایک مُبتدا کی تقدیر پر ہے یعنی در اصل "هُوَ اَحْسَنُ" تھا۔

قولہ تعالےٰ "وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا لَا يَضُرُّكُمْ" میں ضمہ راکے ساتھ جو مشدد بھی ہے اس کے متعلق جس شخص نے کہا ہے کہ یہ "اِنَّكَ اِنْ يُصْرَعْ اَخُوْكَ تُصْرَعُ" کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے، درست یہ ہے کہ "يَضُرُّكُمْ" میں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی کُم کی پیروی میں اُسے ضمہ دیا گیا) ورنہ وہ در اصل مجزوم ہے۔

یا جس شخص نے قولہ تعالےٰ "وَاَرْجُلِكُمْ" کو مجرور علی الجوار بنایا ہے وہ بھی غلطی پر ہے کیونکہ جرّ جوار بذاتہٖ ایک ضعیف اور شاذ امر ہے، چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن کو جرّ علی الجوار قرار دیا گیا ہے، درست یہ ہے کہ "اَرْجُلِكُمْ" کا عطف "بِرُءُوْسِكُمْ" پر ہے اور اس کا مُدعا موزوں پر مسح کرنا ہے۔

ابن ہشام نے کہا ہے کہ کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوح (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں اُس کے اِس طرح اخراج کرنے والے پر کوئی خرابی نہیں ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "نُجِّى الْمُؤْمِنِيْنَ"[۵] کی قرأت پر کہ اُس کے بارے میں مختلف قول آئے ہیں:

(۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اس کے آخری حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائم مقام ہونا اس قول کو کمزور قرار دیتا ہے۔

---

[۵] یہ کلمہ قرآن میں دو جگہ آیا ہے، ایک تو سورۂ یونس آیت ۱۰۳ میں قولہ "حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِيْنَ" دوسرے سورۂ انبیاء آیت ۸۸ میں قولہ تعالےٰ "وَكَذٰلِكَ نُنْجِى الْمُؤْمِنِيْنَ" یہاں تیسری قرأت نُجِّى الْمُؤْمِنِيْنَ کی بحث ہے ۱۲۔ (مص)

(۲) یہ کہ یہ فعل مضارع ہے اس کی اصل "نُنْجِیْ" (دوسرے حرف کے سکون کے ساتھ) تھی مگر اس قول کو اس لئے کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جیم میں نہیں ہوتا۔

(۳) یہ کہا گیا ہے کہ اس کی اصل "نُنَجِّیْ" تھی یعنی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدّد تھا، پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا مگر اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجانس کا حذف ہونا فقط حرفِ تا میں جائز ہے نہ کسی اور حرف میں بھی۔"

پنجم۔ یہ کہ اعراب دینے والا آدمی اُن تمام ظاہری وجوہ کا استفسار کر لے جن کا احتمال لفظ سے ہو سکتا ہے چنانچہ وہ مثلاً "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى" کے بارے میں کہے کہ اس میں "اَعْلٰی" کا "رَبّ" اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ الَّذِيْنَ" میں "اَلَّذِيْنَ" کا تابع اور مقطوع علی النّصب دونوں طرح جائز ہے اور اس کو منصوب قرار دینے کے واسطے "اَعْنِیْ" یا "اَمْدَحُ" فعل کو مقدّر ماننا چاہئے۔ پھر اس کے علاوہ "هُوَ" کو مضمر ٹھہرا کر "اَلَّذِيْنَ" کو رفع بھی دے سکتے ہیں۔

ششم۔ یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے ورنہ اُن کا لحاظ نہ کرنے کی حالت میں ابواب اور شرائط میں اختلاط ہو جائے گا چنانچہ اسی وجہ سے زمخشری نے قولہ تعالےٰ "مَلِكِ النَّاسِ اِلٰهِ النَّاسِ" کے بارے میں غلطی کی ہے کہ ان کو عطف بیان قرار دیا ہے، حالانکہ درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت ہیں جس کی علّت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے۔

یا اسی طرح زمخشری نے قولہ تعالےٰ "اِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ اَهْلِ النَّارِ" میں یہ غلطی کی ہے کہ اس نے "تَخَاصُمُ" کو اشارہ کی صفت قرار دے کر نصب دیا ہے مگر اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر الف لام جنسیت کا داخل ہو اور صحیح یہ ہے کہ یہاں پر تخاصم بدل واقع ہوا ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ" اور "سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُوْلٰى" دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرفِ مکان کی شرط ابہام ہے، درست یہ ہے کہ اس کا نصب حروفِ جارہ میں ظرف ہونے کی وجہ سے جو وسعت پیدا ہو جاتی ہے اس کو ساقط کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرفِ جر "اِلٰی" تھا۔

پھر قولِ تعالےٰ "مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ" میں "اَنْ" کو مصدریّہ قرار دینا اور اُس کو مع اس کے صلہ کے عطفِ بیان علی الہاء (جو کہ "بِہ" میں ضمیر ہے اس کا عطفِ بیان) کہنا اس واسطے درست نہیں ہوسکتا کہ جس طرح ضمیر کی صفت نہیں آتی، اسی طرح اس کا عطفِ بیان بھی واقع نہیں ہوتا

اِس امرِ ششم کو ابنِ ہشام نے اپنی کتاب مغنی میں شمار کیا ہے، پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اس کا دخول امرِ دوم میں ہو۔

ہفتم۔ یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے، ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بہ طور شاہد کے اس کے خلاف پایا جائے گا۔ چنانچہ قولہ تعالےٰ "وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" کو زمخشری رحمہ اللہ "فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰى" پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے۔ اس کو لازم تھا کہ اس کا عطف "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ" پر کرتا در اصل اس نے یہ غلطی اِس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے (یعنی مخرج اسم ہے اور اس کا عطف فَالِقُ اسم پر کیا گیا) مگر دوسری جگہ "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" دونوں جملوں میں فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کے خلاف دلالت کر رہا ہے۔

اور اسی وجہ سے وہ شخص بھی غلطی پر بتایا گیا ہے جس نے قولہ تعالےٰ "ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" میں "رَيْبَ" پر وقف کیا، اور "فِيهِ" کو "هُدًى" کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورۃ السجدہ میں قولہ تعالےٰ "تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعٰلَمِينَ" اُس کے دعوے کی مخالفت کر رہا ہے۔

یا جس شخص نے قولہ تعالےٰ "وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ" کے بارے میں کہا ہے کہ "اس میں رَبط دینے والا امر (رابط) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخش دینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمّت کے کام کرنے والوں (اولوالعزم) میں سے شمار کیے گئے ہیں"، اس کا بھی یہ قول غلط ہے، صحیح یہ ہے کہ اشارہ صبر اور غفران ہی کی طرف ہے، جس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ "فَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ" کیونکہ یہاں اللہ تعالےٰ نے "إِنَّكُمْ" نہیں فرمایا، ورنہ

صابر اور غافر کی طرف اشارہ ہونے کی صورت میں "اِنَّکُمْ" کا آنا ضروری تھا۔

اور قولہ تعالےٰ "وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ" کے بارے میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجرور ہے اور خبر ہونے کی وجہ سے اس مقام پر موضعِ رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں "بِغَافِلٍ" موضع نصب میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں حرفِ "با" کے ساتھ تنہا آئی ہیں وہ سب بلاکسی استثنار کے منصوب ہیں۔

اور قولہ تعالےٰ "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ" کے بارے میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اس میں "اَللّٰہُ" مُبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے، درست یہ ہے کہ یہاں پر اَللّٰہُ فاعل ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ "لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ"

تنبیہ اوّل

اِسی طرح اگر بعینہٖ ویسی ہی جگہ میں کوئی دوسری قرأت اِس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو، تو اس حالت میں یہ کرنا چاہیے کہ اس قرأت سے جس اعراب کو مدد ملتی ہے اُسے ترجیح دی جائے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ" میں ہے کہ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر "وَلٰكِنَّ ذَا الْبِرِّ" تھی اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں بلکہ "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ بِرُّ مَنْ اٰمَنَ" اس کی اصل ہے۔ مگر پہلے قول کی تائید اِس قرأت سے ہوتی ہے کہ اس کو "وَلٰكِنَّ الْبَارَّ" بھی پڑھا گیا ہے۔

تنبیہ دوم

کبھی ایسی مثال یا دلیل بھی ملتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالوں میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہیے کہ اس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال کو اختیار کیا جائے، مثلاً قولہ تعالےٰ "فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا" کہ یہاں پر "مَوْعِدًا" میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں، مثلاً:

(۱) "لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ" کی دلیل سے مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال

(۲) "قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ" کے پیشِ نظر ظرفِ زمان ہونے کا احتمال

(۳) "مَكَانًا سُوًى" کی رو سے ظرفِ مکان ہونے کا احتمال بھی اس میں موجود ہے اور "مَكَانًا" کو "مَوْعِدًا" سے بدل قرار دے کر اعراب دیں اور "نُخْلِفُهُ" کا ظرف نہ بنائیں، تو یہ صورت متعیّن ہوسکتی ہے۔

هشتم ۔ رسم الخط کی رعایت بھی کرنی چاہیئے۔
یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے "سَلْسَبِيْلًا" کو جملہ امریہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں "سَلْ طَرِيْقًا مُوْصِلَةً اِلَيْهَا" (کوئی ایسا رستہ دریافت کر جو منزلِ مقصود تک پہنچانے والا ہو) اُسے غلطی کا مُرتکب قرار دیا گیا ہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں "سَلْ سَبِيْلًا" الگ الگ کرکے لکھا جاتا۔
اور جس شخص نے قولہ تعالےٰ "اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ دراصل "اِنَّ" ہے اور "هَا" اس کا اسم ہے یعنی "اِنَّ الْقِصَّةَ" (قصّہ یہ ہے[1]) "ذَانِ" مبتدا اور "لَسَاحِرَانِ" اُس کی خبر، باہم مل کر پورا جملہ "اِنَّ" کی خبر واقع ہے۔
وہ شخص بھی غلط کہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ "اِنَّ" کو منفصل اور "هٰذَانِ" کو منفصل لکھا گیا ہے ورنہ اُس شخص کا قول درست ہونے کی صورت میں اس کی کتابت یوں نہ ہوتی۔
یا اسی طرح جس شخص نے قولہ تعالےٰ "وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ" کے بارے میں یہ کہا ہے کہ "اَلَّذِيْنَ" پر جو لام آیا ہے یہ لام ابتدا ہے اور "اَلَّذِيْنَ" مبتدا اور اُس کے بعد کا جملہ اس کی خبر ہے وہ بھی غلط کہتا ہے کیونکہ کتابت میں صاف "وَلَا" لکھا گیا ہے۔
"اَيُّهُمْ اَشَدُّ" میں "هُمْ" اور "اَشَدُّ" کو مبتدا اور خبر کہنا اور "اَيُّ" کو اضافت سے جُدا بنانا بھی اِسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں "اَيُّهُمْ" کو ملا کر لکھا گیا ہے۔
یا قولہ تعالےٰ "وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ" کی بابت یہ کہنا کہ "هُمْ" اُس میں ضمیر مرفوع اور واوِ جمع کی تاکید کر رہی ہے یہ قول اس واسطے باطل ہے کہ اِس آیت میں دو جگہوں پر واوِ جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیا ہے لہٰذا درست یہ ہے کہ "هُمْ" ضمیر مفعول ہے۔
نہم۔ یہ کہ مشتبہ امور کے آنے کے وقت غور اور تامّل سے کام لے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالےٰ "اَحْصٰى لِمَا لَبِثُوْا اَمَدًا" کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں "اَحْصٰى" اَفعلُ تفضیل کا صیغہ ہے اور منصوب (اَمَدًا) تمیز ہے وہ شخص غلط کہتا ہے کیونکہ "اَمَدْ" (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اس کا خود شمار کیا جاتا ہے اور افعل التفضیل کے بعد جو تمیز منصوب آتی ہے اس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے لہٰذا درست یہ ہوگا کہ "اَحْصٰى" فعل اور "اَمَدًا" اس کا مفعول ہے اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ "وَاَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا"۔

---

[1] گویا اس کے نزدیک "هَا" القصۃ کی ضمیر ہے ۱۲ (مترجم)

دہم یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے یہی وجہ ہے کہ مکی نے قولہ تعالےٰ " وَلَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي " کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے کہ اس میں " كَالَّذِي " کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صفت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت " إِبْطَالًا كَإِبْطَالِ الَّذِي " تھی، بلکہ صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واو جمع کا حال واقع ہوا ہے یعنی اس کے معنی ہیں " لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم مُشْبِهِينَ الَّذِي " (تم اس شخص کے مشابہ بن کر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہٰذا اس توجیہ میں کوئی محذوف نہیں ہے

یازدہم۔ یہ کہ اصلی اور زائد حروف کی خوب تحقیق و تفتیش کرے، مثلاً قولہ تعالےٰ " إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ " میں بظاہر کبھی یہ وہم بھی دل میں سما سکتا ہے کہ " يَعْفُونَ " کا واو جمع کی ضمیر ہے اور اس حالت میں نون کا ثابت رہنا مشکل نظر آنے لگتا ہے حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ " يَعْفُونَ " میں واو لام کلمہ ہے لہٰذا وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع مونث کا ہے جس کے ساتھ مل کر فعل مبنی ہوگیا ہے اور اس کا وزن " يَفْعُلْنَ " ہے بخلاف أَن تَعْفُوا أَقْرَبُ " کے کہ اس میں واو ضمیر جمع ہے اور اصل کلمہ کا حرف نہیں

دوازدہم۔ کتاب اللہ میں لفظ زائد کے اطلاق کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے کیونکہ زائد لفظ سے بعض اوقات یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اُس کے کوئی معنیٰ ہی نہیں ہیں۔ حالانکہ کتاب اللہ اس بات سے مُنزہ اور پاک ہے کہ اس میں کوئی بے معنیٰ لفظ آئے اسی واسطے بعض علماء نے قرآن شریف میں کسی حرف کو زائد کہنے کے بجائے ایسے مواقع پر زائد حرف کی تاویل تاکید، صلہ اور مقحم کے ساتھ کی ہے۔

ابن الخشاب نے کہا ہے کہ اس بات کے جائز ہونے میں اختلاف ہے کہ قرآن شریف میں لفظ زائد کا اطلاق کرنا چاہئے یا نہیں۔ اکثر علماء اس بات کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اس لحاظ سے کہ قرآن شریف کا نزول اہل عرب ہی کی زبان اور ان کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا ہے اور عربی کلام میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ میں مسلم ہے اس لئے جس طرح حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا رکھتے ہیں، ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیۃ کی غرض سے بجا مانتے ہیں۔ اور بعض علماء زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زائد ہونے پر محمول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معانی اور فوائد کے لئے آتے ہیں اس واسطے اُن پر

زائد ہونے کا اطلاق نہیں کیا جائے گا"

ابن الخشاب نے مزید کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے معنی کا ثبوت مقصود ہے جس کی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے کیونکہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے تسلیم کرنے سے یہ بات متعیّن ہوگئی کہ ہمیں اُس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگر ہر چیز (اور شے) کی حاجت مختلف مقصدوں کے لحاظ سے کم و بیش ہوا کرتی ہے، لہٰذا وہ لفظ جس کو اُن لوگوں نے زائد شمار کیا ہے اس کی حاجت اتنی ہرگز نہیں ہوسکتی جتنی کہ اس لفظ کی حاجت ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے" اھ

میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کی یکساں ضرورت ہے اور اس واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضیٰ پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کر دیا جائے تو بغیر اس کے اگرچہ کلام اصل معنیٰ مقصود کا فائدہ دے گا" تاہم وہ ڈھیلا ڈھالا اور بلاغت کی رونق سے بالکل خالی ہوگا، اور ایسی بات پر صرف وہی شخص استشہاد کر سکتا ہے جو علم بیان کا ماہر، فصحاء کے کلام کا پرکھنے والا، ان کے مواقع استعمال سے واقف، اور اُن کی لفظی بندشوں کی شیرینی اور حلاوت کا ذائقہ چکھ چکا ہو، ورنہ خشک مغز نحوی کو اس سے کیا سروکار، بہ قول کسے ع

"چہ نسبت خاک را بہ عالمِ پاک"

تنبیہات

تنبیہ اوّل

کبھی ایک ہی شئے میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمکش ہو جاتی ہے کیونکہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک اَمر کی طرف داعی ہوتے ہیں اور اعراب اُدھر جانے سے روکتا ہے۔ ایسی حالت میں جس اَمر سے استدلال کیا جائے گا وہ معنی کی صحت ہے اور اعراب کی کوئی مناسب تاویل کر دی جائے گی۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اِنَّهٗ عَلٰى رَجْعِهٖ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ" چنانچہ اس میں "یَوْمَ" جو کہ ظرف ہے اس کی نسبت معنی کی خواہش "رَجْع" مصدر سے متعلق پائی جاتی ہے، یعنی "اِنَّهٗ عَلٰى رَجْعِهٖ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ لَقَادِرٌ" (بے شک اُس دن اُس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اس کا سبب مصدر اور اس کے معمول کے مابین فصل کا جائز نہ ہونا ہے اسی لئے اس ظرف میں ایک ایسا فعل مقدر

جو عامل ہے مقدر اور محذوف مانا گیا، جس پر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہو۔
اسی طرح قولہ تعالےٰ "اَكْبَرُ مِنْ مَّقْتِكُمْ اَنْفُسَكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ" میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ "اِذْ" کا تعلق "مَقْت" کے ساتھ ہو لیکن مذکورۂ بالا فاصلہ کی وجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہے چنانچہ یہاں بھی ایک فعل حسب دلالتِ مصدر مقدر کیا گیا۔

تنبیہ دوم

بعض اوقات مفسّرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ، اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے یوں سمجھنا چاہیئے کہ اعراب کے بارے میں قواعد اور صناعتِ نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ مگر تفسیرِ معنی کے بارے میں قواعدِ نحو کی مخالفت کچھ مضر نہیں۔

تنبیہ سوم

ابو عبید نے فضائل القرآن میں کہا ہے کہ ہم سے ابو معاویہ نے بواسطۂ ہشام بن عروہ یہ بیان کیا کہ "عروہ نے کہا میں نے (ام المؤمنین) حضرت عائشہؓ سے قولہ تعالےٰ "اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" اور قولہ تعالےٰ "وَ الْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَ الْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ الَّذِيْنَ هَادُوْا وَ الصَّابِئُوْنَ" کے بارے میں لحن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیوں کر آئی) تو حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا۔ میری بہن کے بیٹے (بھانجے) یہ لکھنے والوں کا کام ہے، انھوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی ہے)" اس حدیث کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہیں۔

ابو عبید ہی نے کہا ہے کہ "ہم سے حجّاج نے بواسطۂ ہارون بن موسیٰ بیان کیا کہ مجھے زبیر بن الحارث نے ——— بواسطۂ عکرمہ خبر دی کہ عکرمہ نے کہا "جس وقت مصاحف لکھے جانے کے بعد حضرت عثمان رضؓ کے سامنے پیش ہوئے تو اُن میں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔ حضرت عثمانؓ نے کہا۔ اِن کو نہ بدلو، کیونکہ عرب (کے لوگ) اِن کو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کرلیں گے) یا انھوں نے کہا "ستعربها بالسنتها (وہ اپنی زبانوں سے ان کا اعراب خود ہی صحیح کرلیں گے) کاش اگر (مصحف کا) لکھنے والا قبیلۂ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا (املا کرانے والا) قبیلۂ ہذیل کا شخص ہوتا۔ تو اس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے"۔ اِس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب "اَلرَّدُّ عَلٰى مَنْ خَالَفَ مُصْحَفَ عُثْمَانَ رضؓ" میں، اور ابن اشتہ

نے "کتاب المصاحف" میں بھی نقل کیا ہے۔

پھر خود ابن الانباری نے اسی طرح کی روایت عبد الاعلے بن عبد اللہ بن عامر کے طریق سے اور اور ابن اشتہ نے بھی ایسی ہی روایت یحییٰ بن یعمر کے طریق سے بیان کی ہے۔

ابو بشر کے طریق پر سعید بن جبیر رضؓ سے روایت کی ہے کہ وہ "اَلْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ" پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے۔

یہ آثار اور اقوال بڑی مشکل میں ڈال دیتے ہیں، پہلا اوّل تو صحابہ رضؓ کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہوکر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائے کہ قرآن شریف میں۔ دوسرے ان کی بابت یہ گمان کس طرح کیا جائے کہ قرآن شریف جس کو انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اُس کے ایک ایک شوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ رکھا، پھر اس کو خوب مانجھا اور زبانوں پر رواں کیا، اس میں ان سے تلفظ کی غلطی واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔

تیسرے یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں اُسی لفظی غلطی پر قائم اور مجتمع رہے۔

چوتھے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ انھیں اس کا پتہ کیوں نہ لگا اور کیوں نہ وہ اُس سے باز آئے۔ اور مزید برآں حضرت عثمان رضؓ کی بابت یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے آگاہ ہوکر کس طرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرّہ بریں یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اسی غلطی کے اقتضاء پر قرأت کا استمرار چلا آیا حالانکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطورِ تواتر کے مروی آرہا ہے، غرضکہ یہ بات عقل، شرع اور عادت ہر ایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے اور علماء نے اس کے تین جواب دیئے ہیں:۔

(۱) یہ کہ اس روایت کی صحت حضرت عثمان رضؓ سے ثابت نہیں ہوتی، اس کے اسناد کمزور، مضطرب، اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابلِ غور امر ہے کہ حضرت عثمان رضؓ نے تمام لوگوں کے لئے ایک واجب الاقتدا امام[1] تیار کیا تھا لہٰذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ اس میں دیدہ ودانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھ کر اس کو اس لئے چھوڑ دیتے کہ اہلِ عرب اُسے اپنی زبان سے درست کرلیں گے۔ بہرحال جب کہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا کام ہوا تھا انھوں نے

[1] قرآن مجید کا سرکاری نسخہ ۱۲

باوجود چیدہ افرادِ صحابہ رضؓ اور اعلیٰ درجہ کے اہلِ زبان وزباندان ہونے کے اُس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو اُن کے سوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اس خرابی کو ٹھیک کر سکتے اور علاوہ ازیں حضرت عثمان رضؓ کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی ایک مصحف لکھے گئے تھے، لہٰذا اگر کہا جائے کہ سارے مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو یہ بات بعید از عقل ہے کہ سارے کاتبوں نے لفظی غلطی پر اتفاق کر لیا ہو اور اگر کسی ایک مصحف میں یہ نقص رہ گیا تو اس سے دوسرے مصحف کی صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہیں تھی بلکہ مصاحف میں تو بجز ان باتوں کے جو وجوہ قرأت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں، اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ وجوہِ قرأت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں۔

(۲) اس روایت کو صحیح مانتے ہوئے علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ اِس قول کا مفہوم رَمز، اشارہ اور حذف کے مواضع پر محمول ہے، جیسے "اَلْکِتٰب" اور "اَلصّٰبِرِیْنَ" اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ۔

(۳) یہ کہ اُس روایت کی تاویل ایسی باتوں سے کی گئی ہے جن کا رسم الخط اس کے خلاف ہے، مثلاً انھوں نے لکھا ہے "لَا اَوْضَعُوْا" "لَا اَذْبَحَنَّهٗ" لا کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور "جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ" واو اور الف دونوں کے ساتھ، اور "بِاَیْیدٍ" دو یاؤں کے ساتھ، اس لئے اگر اِن الفاظ کی قرأت کتابت اور لکھائی کی ظاہری حالت کے مطابق کی جائے تو اس میں کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہو گی"۔

ابن اشتہ نے اِس جواب اور اس کے قبل کے جوابوں ہی پر کتابُ المصاحف میں جزم اور وثوق کا اظہار کیا ہے۔

ابن الانباری نے کتاب "الرّدعلیٰ مَنْ خَالَفَ مُصْحَفَ عُثْمَان رَضؓ" میں بیان کیا ہے کہ اس بارے میں جو حدیثیں حضرت عثمان رضؓ سے مروی ہیں اُن کے صحیح ہونے پر کوئی حجت قائم نہیں ہوئی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اس بات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ حضرت عثمان رضؓ امّت کے امام اور اپنے زمانے میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہو کر پھر ایک ایسا مصحف تیار کراتے جو موجودہ اور آئندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اس مصحف میں کسی طرح کا خلل اور اس کی کتابت میں غلطی دیکھ کر اس کی اصلاح ترک کر دیتے۔

نہیں ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا۔ واللہ اُن کی نسبت کوئی صاحبِ شعور اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی نہیں کر سکتا کہ انھوں نے اِس طرح کا تساہل رَوا رکھا ہوگا اور نہ کوئی ان کے متعلّق یہ خیال کرنے کی جرأت کرسکتا ہے کہ انھوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنیوالوں کے لئے چھوڑ دی، کون سے بعد میں آنے والے لوگ؟ وہی جنھوں نے مصحفِ عثمان رضؓ ہی کے رسمُ الخط پر کتابتِ قرآن کا دار و مدار رکھا اور اسی کے حُکم پر اوقاف کا اعتبار کیا؟ اور جس شخص کا قول ہے کہ حضرت عثمان رضؓ نے اپنے قول "أَرَى فِيهِ لَحْنًا" (میں اس لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مُراد تھی کہ ان کو مصحف کی کتابت میں غلطی معلوم ہوئی ہے اور جب کہ ہم اِس کتابت کی غلطی کو اپنی زبان سے اَدا کرتے وقت سدھار لیں گے تو وہ خط کی غلطی اس طرح کی مفسد اور محرّف نہ ہوگی، جس قدر الفاظ کے پھیر اور بَدل سے نقص وارد ہوتا یا اعراب کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے، بے شک اِس بات کا قائل بھی غلطی پر ہے اور اس نے کوئی درست بات نہیں کہی اس لئے کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفّظ) لہٰذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفّظ میں بھی غلطی کرتا ہوگا۔

مگر حضرت عثمان رضؓ اس قسم کے انسان نہیں تھے کہ وہ قرآن میں ہجاء الفاظ کی کوئی خرابی کتابت اور تلفّظ میں باقی رہنے دیتے اور اس کی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ حضرت عثمان رضؓ برابر قرآن کا درس دیا کرتے تھے، وہ الفاظ قرآن کو بہت خوبی کے ساتھ اَدا کرتے تھے اور ان کی قرأت بالکل انہی مصاحف کے مطابق تھی جن کو لکھوا کر انھوں نے ممالکِ اسلامیہ کے بڑے بڑے شہروں میں ارسال کیا تھا اور پھر اس بات کی تائید ابو عبید کی اِس حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

ابو عبید نے کہا کہ "ہم سے عبد اللہ نے بہ واسطہ ہانئ البربری مولیٰ عثمان رضؓ بیان کیا کہ ہانی نے بیان کیا۔ میں حضرت عثمان رضؓ کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحابہ رضؓ) قرآن کے نسخوں کا باہم مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر حضرت عثمان رضی اللہ تعالٰی عنہ نے مجھ کو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر اُبی بن کعب رضؓ کے پاس بھیجا۔ اس ہڈی پر لکھا تھا۔ "لَمْ يَتَسَنَّ" اور "لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ" اور "فَأَمْهِلِ الْكَافِرِينَ"۔ ہانی کا بیان ہے کہ حضرت اُبی بن کعب رضؓ نے دوات منگائی اور دو لاموں میں سے ایک کو محو کرکے "لِخَلْقِ اللهِ" لکھ دیا اور "فَأَمْهِلْ" کو قلم زد کرکے "فَمَهِّلِ" لکھ دیا اور لکھا "لَمْ يَتَسَنَّهْ" یعنی اُس میں ھا (ہ) لاحق کر دی۔

ابن الانباری نے کہا ہے کہ "اِس صُورت میں کیوں کر حضرت عثمان رضہ کی بابت یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھ کر پھر اس سے درگزر کیا، حالانکہ وہ جو کچھ لکھا جاتا تھا اُس سے واقف رہتے تھے، اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف پیدا ہو جاتا وہ بھی فیصلہ حق کی غرض سے انہی کے رُو برُو پیش ہوتا تھا تاکہ وہ اُس کی نسبت کوئی بجا حکم دیں اور درست بات کے درج کرنے کی ہدایت کردیں کیونکہ جو کچھ اُن مصاحف میں تحقیق حق لکھا گیا وہ ہمیشہ قائم رہنے والا حکم تھا۔"

میں کہتا ہوں "ابن الانباری کے اِس بیان کی تائید ابن اشتہ کی اِس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "ہم سے حسن بن عثمان نے بیان کیا کہ ہمیں ربیع بن بدر نے بواسطہ سوار بن سبئہ نے خبر دی کہ سوار بن سبئہ نے کہا کہ میں نے ابن زبیر رضہ سے مصاحف کی نسبت پوچھا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو انھوں نے کہا ایک شخص نے حضرت عمر رضہ سے کہا۔ امیر المومنین! لوگوں میں قرآن کی بابت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے۔ حضرت عمر رضہ نے یہ بات سنکر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت پر جمع کردیں مگر اسی اثنا میں اُن کے خنجر کا زخم آیا جس سے وہ جانبر نہ ہو سکے پھر جب حضرت عثمان رضہ کی خلافت کے دَور کا آغاز ہوا تو اُسی شخص نے (جس نے حضرت عمر رضہ کو قرآن کا اختلاف مٹانے کے واسطے توجّہ دلائی تھی) حضرت عثمان رضہ سے بھی اِس بات کی یاد دہانی کی، اور حضرت عثمان رضہ نے سب مصحفوں کو جمع کیا پھر مجھ کو (ابن زبیر رضہ کو) حضرت عائشہ رضہ کے پاس بھیجا (ان کا مصحف لانے کے لئے) چنانچہ میں اُن کے پاس سے مصحف[۱] لے آیا۔ اس کے بعد ہم نے تمام دوسرے مصحفوں کا مقابلہ کیا یہانتک کہ اُس مصحف کو بالکل صحیح بنالیا (اور جب ایک مصحف اِس طرح درست ہوگیا تو) حضرت عثمان نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف جو اس کے علاوہ ہیں، سب پھاڑ ڈالے جائیں اور اس بات پر عملدرآمد ہوا۔"

چنانچہ اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ رضہ نے مصحف کے ضبط و اتقان میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اس میں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق دُرستی نہیں چھوڑی تھی۔

پھر ابن اشتہ ہی نے مزید کہا ہے کہ محمد بن یعقوب نے خبر دی کہ انھیں ابوداؤد د

---

[۱] غالباً یہ وہ مصحف تھا جس کو ابوبکر رضہ نے اپنے زمانے میں ترتیب دے کر محفوظ رکھا تھا۔ ۱۲ مترجم

سلیمان بن الاشعث نے خبر دی، اس نے کہا ہمیں احمد بن مسعدۃ نے خبر دی کہ ہمیں اسمٰعیل نے خبر دی اور کہا مجھے الحارث بن عبدالرحمٰن نے بواسطۂ عبدالاعلےٰ بن عبداللہ بن عامر خبر دی کہ عبدالاعلےٰ نے کہا "جب مصحف کی تیاری سے فراغت ہوگئی تو وہ حضرت عثمان رضؓ کے پاس لایا گیا، (حضرت) عثمان رضؓ نے اس پر نظر ڈال کر کہا "اَحْسَنْتُمْ وَ اَجْمَلْتُمْ" (تم نے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اس میں کچھ غلطی دیکھتا ہوں جس کو ہم اپنی زبانوں کے ساتھ درست کرلیں گے۔"

پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑتی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہوچکنے کے بعد وہ حضرت عثمان رضؓ کے سامنے لایا گیا تو انھوں نے دیکھا کہ اس میں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں کے بھی لکھ دیئے گئے ہیں، مثلاً جس طرح لکھنے والوں سے "التَّابُوْہ" اور "اَلتَّابُوْت" میں فروگزاشت ہوگئی تھی۔ پس حضرت عثمان رضؓ نے وعدہ کیا کہ وہ اس طرح کے الفاظ کو قریش کی بول چال کے مطابق درست کردیں گے اور مقابلہ وصحت کے وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کردیا اور اس میں کوئی بات نہیں چھوٹی۔

شاید جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) حضرت عثمان رضؓ سے روایت کئے ہیں اُس نے الفاظ میں ردّ و بدل کر ڈالا ہے اور وہ الفاظ پوری طرح اَدا نہیں کئے جو خود حضرت عثمان رضؓ کی زبان سے اَدا ہوئے تھے۔ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آگیا۔ خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے۔

اِس بحث کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورۂ بالا بات نے حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی تضعیف کے جواب سے اس کا اس لئے کچھ نہیں بگڑا کہ اس کے اُسناد جیسا کہ تم دیکھتے ہو صحیح ہیں اور رمز اور اس کی مابعد کی باتوں کا جواب اس پر اس واسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عُروہ بن زبیر نے مذکورہ حرف کی بابت جو سوال کیا تھا وہ اس جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابنِ اشتہ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے (اور ابن جبارہ نے "رائیہ" کی شرح میں ابن اشتہ ہی کی پیروی کی ہے)۔

حضرت عائشہ رضؓ کے قول "اَخْطَئُوْا" سے یہ مُراد ہے کہ ان لوگوں نے حروفِ سبعہ میں سے لوگوں کے اس پر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو چننے میں غلطی کی نہ یہ کہ جو حروف انھوں

نے لکھے وہ ایسے غلط ہیں کہ اُن کا ماننا جائز نہیں"۔

ابنِ اشتہ نے کہا ہے کہ "اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شئے میں ناجائز چیز بالا جماع مردود ہوتی ہے اگرچہ اس کے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے) اور رہا سعید بن جبیرؓ کا قول "لَحنٌ مِنَ الکَاتِبِ" تو وہ لحن سے قرأت اور لغت مُراد لیتے ہیں یعنی اس کا مُدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف لکھنے والے کی لُغت (زبان اور قرأت) ہے اور اس مقام میں ایک دوسری قرأت بھی پائی جاتی ہے"۔

پھر ابنِ اشتہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا "اِنَّ ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" اور "اِنَّ ھٰذَیْنِ لَسَاحِرَیْنِ" دونوں طرح پر قرأت کرنا یکساں ہے۔ شاید مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالےٰ "وَالصَّابِئُوْنَ" اور "وَالرَّاسِخُوْنَ" میں واد کو بجائے "یے" کے لکھدیا ہو"۔

ابنِ اشتہ نے کہا ہے کہ "ابراہیم کی مُراد یہ ہے کہ یہ اَمر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھ دیا گیا ہو، مثلاً "اَلصَّلٰوۃ" "اَلزَّکٰوۃ" اور "اَلْحَیٰوۃ" (کہ ان میں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے)"۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اس وقت موزوں ہوتا جب کہ اِن مثالوں میں قرأت یے کے ساتھ اور کتابت اس کے خلاف ہوتی، مگر اس صورت میں تو رسم الخط ہی کے مقتضیٰ پر ہوتی ہے اس لئے اِس جواب کی صحت نہیں مانی جاسکتی اور اس میں شک نہیں کہ اہلِ عربیت (زباندان) لوگوں نے اِن حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو توجیہیں انھوں نے کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں چنانچہ ان کی توجیہات حسب ذیل ہیں :

قولہ تعالےٰ "اِنَّ ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" اِس میں کئی وجہیں دکھائی گئی ہیں :

(۱) یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تثنیہ کا صیغہ، رَفع نصب اور جَر تینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت ان ہی کی زبان میں آئی ہے اور یہ قبیلہ کنانہ ایک قول کے مطابق قبیلہ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے۔

(۲) یہ کہ "اِنْ" (جو اِنَّ مشدّدہ کا مخفّف ہے) کا اسم ضمیر شان یہاں محذوف ہے، اور "ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" جملہ اسمیہ مُبتدا اور خبر سے مِل کر "اِنَّ" کی خبر واقع ہوا ہے۔

(۳) دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ "سَاحِرَانِ" ایک مبتدائے محذوف

کی خبر ہے، جس کی تقدیر "لَهُمَا سَاحِرَانِ" ہے۔

(۴) یہ کہ "اِنْ" اس مقام پر "نَعَمْ" کے معنیٰ میں آیا ہے۔

(۵) یہ کہ "هَا" جو قصہ کی ضمیر ہے "اِنَّ" کا اسم ہے، اور "ذَانِ لَسَاحِرَانِ" مبتدا وخبر ہیں مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کی جا چکی ہے "اِنْ" کا جُدا کر کے لکھا جانا اور "ھا" کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے مانع ہے۔

میں کہتا ہوں "مجھے ایک اور توجیہ بھی سوجھی ہے اور وہ یہ ہے کہ "هٰذَانِ" میں "سَاحِرَانِ يُرِيْدَانِ" کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ "سَلَاسِلًا" کو "اَغْلَالًا" کی اور "مِنْ سَبَاٍ" کو "بِنَبَاٍ" کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے۔"

قولہ تعالےٰ "وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ" میں بھی کئی ایک حسب ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں:

(۱) یہ کہ وہ مقطوع الی المدح ہے اَمْدَحُ کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے۔

(۲) یہ کہ وہ "يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ" میں جو مجرور ہے اس پر معطوف ہے، یعنی اس کی تقدیر "وَيُؤْمِنُوْنَ بِالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ" ہے جو کہ انبیاء علیہم السلام ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے) ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ عبارت کی تقدیر "يُؤْمِنُوْنَ بِدِيْنِ الْمُقِيْمِيْنَ" ہے لہٰذا اس سے تمام مسلمان مُراد ہوں گے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کی عبارت کی تقدیر "بِاِجَابَةِ الْمُقِيْمِيْنَ" ہے۔

(۳) یہ کہ وہ "قبل" پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت "وَمِنْ قَبْلِ الْمُقِيْمِيْنَ" ہے چنانچہ لفظ "قَبْلُ" (مضاف) کو حذف کر دیا اور مضاف الیہ اس کا قائم مقام بنا دیا گیا (یعنی منصوب بر نزعِ خافض ہے)۔

(۴) یہ کہ وہ "قَبْلِكَ" میں جو خطاب کا کاف ہے اس پر معطوف ہے۔

(۵) یہ کہ وہ "اِلَيْكَ" کے کاف پر معطوف ہے۔

(۶) یہ کہ وہ "مِنْهُمْ" میں جو ضمیر ہے اُس پر معطوف ہے۔"

اِن تمام وجوہ کو ابو البقاء نے بیان کیا ہے۔

قولہ تعالےٰ "وَالصَّابِئُوْنَ" میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں:

(۱) یہ کہ وہ مبتدا ہے اُس کی خبر حذف کر دی گئی، یعنی اصل میں "وَالصَّابِئُوْنَ كَذٰلِكَ" تھا۔

(۲) یہ کہ وہ " اِنَّ " کے اسم کے ساتھ اُسی کے محل پر معطوف ہے، کیونکہ " اِنَّ " اور اُس کے اسم دونوں کا محل رَفع بالابتدا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ " هَادُوْا " میں جو (ضمیر) فاعل ہے اس پر معطوف ہے۔

(۴) یہ کہ " اِنَّ "، " نَعَمْ " کے معنی میں آیا ہے۔ لہٰذا " اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " اور اس کا مابعد موضعِ رَفع میں ہے اور اسی پر " وَالصَّابِئُوْنَ " کا عطف ہوا ہے۔

(۵) یہ کہ " وَالصَّابِئُوْنَ " جمع کا صیغہ ہے، مگر مفرد کا قائمقام بنا دیا گیا ہے، اور اس میں نون حرفِ اعراب (اعرابی) ہے۔

اِن وجوہ کو بھی ابوالبقاء نے ہی بیان کیا ہے۔

تَذْنِیْب:

حضرت عائشہ رض کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے اُسی کے قریب قریب امام احمدؒ کی وہ روایت بھی ہے جس کو انھوں نے اپنی مُسنَد میں بیان کیا ہے، اور ابن اشتہ نے بھی کتاب المصاحف میں اُس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت اسمٰعیل مکّی کے طریق پر بنی جمح کے مولیٰ ابوخلف سے منقول ہے کہ ابوخلف ایک بار عُبَید بن عمیر کے ساتھ حضرت عائشہ رض کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ عُبَید نے (اُمّ المؤمنین رض سے) عرض کیا، میں آپ کے پاس کتابُ اللہ کی ایک آیت کے بارے میں یہ دریافت کرنے کو حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قرأت کیونکر فرماتے تھے؟ اُمّ المومنین رض نے کہا کونسی آیت؟ عُبید نے عرض کیا " وَالَّذِیْنَ یَأْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا " یا " وَالَّذِیْنَ یُؤْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا " (اِن میں سے صحیح قرأت کونسی ہے؟) اُمّ المومنین رض نے فرمایا۔ تم بتاؤ کہ اِن دونوں قرأتوں میں سے تم کس قرأت کو زیادہ پسند کرتے ہو؟ ابوخلف کا بیان ہے کہ میں نے جواب دیا " اُس ذاتِ پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے اِن دونوں قرأتوں میں سے ایک قرأت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھ کر پیاری ہے۔" اُمّ المومنین رض نے فرمایا دونوں میں سے کونسی ایک؟ میں نے عرض کیا " وَالَّذِیْنَ یَأْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا "۔ اُمّ المومنین رض نے فرمایا " میں گواہی دیتی ہوں کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح پر اِس آیت کو پڑھا کرتے تھے اور یہ یونہی اُتری بھی تھی مگر اس کے (حروفِ) ہجا بدل دیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروفِ ہجا کو بدل لیا)۔"

پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے، جس کو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے

سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر حضرت ابن عبّاس رضؓ سے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن عبّاس رضؓ نے قولہ تعالےٰ "حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا" کے بارے میں کہا "بے شک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) "حَتّٰی تَسْتَاْذِنُوْا وَتُسَلِّمُوْا" تھا، ابن ابی حاتم نے بھی اس کی روایت "ھُوَ فِیْمَا اَحْسَبُ مِمَّا اَخْطَأَتْ بِهِ الْكُتَّابُ" (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے) کے لفظوں سے کی ہے۔

اسی طرح ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے پڑھا "اَفَلَمْ يَتَبَيَّنِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ لَّوْ يَشَآءُ اللّٰهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيْعًا" لوگوں نے اس قرأت کو سنکر ابن عبّاس رضؓ سے کہا "یہ آیت تو مصحف میں "اَفَلَمْ يَايْئَسِ الَّذِيْنَ" آئی ہے" ابن عبّاس رضؓ نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جب یہ آیت لکھی ہوگی، تو اس وقت وہ اونگھ رہا تھا۔

سعید بن منصور نے ابن جبیر رضؓ کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ "وَقَضٰى رَبُّكَ" کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ یہ دراصل "وَوَصّٰى رَبُّكَ" تھا۔ واو صاد کے ساتھ چسپاں ہوگیا۔

اسی قرأت کو ابن اشتہ نے "اِسْتَمَدَّ الْكَاتِبُ مِدَادًا كَثِيْرًا فَالْتَزَقَتِ الْوَاوُ بِالصَّادِ" کے لفظوں سے بیان کیا ہے (یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبالے لیا اس واسطے واو صاد سے مل گیا)۔

اسی روایت کو ضحاک کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے یوں بیان کیا ہے کہ وہ "وَوَصّٰى رَبُّكَ" پڑھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ اصل میں دو واو ہیں جن میں سے ایک واو صاد کے ساتھ چسپاں ہوگیا"

پھر اسی روایت کو دوسرے طریق پر ضحّاک ہی سے یوں بیان کیا ہے کہ اس نے (سعید بن منصور سے) ضحّاک نے دریافت کیا کہ تم یہ حرف کس طرح پڑھتے ہو؟ سعید بن منصور نے بتایا کہ "وَقَضٰى رَبُّكَ" ضحّاک نے کہا، اس کو تو ہم اور ابن عبّاس رضؓ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے تھے، یہ تو "وَوَصّٰى رَبُّكَ" ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتا ہے، دراصل تمہارے کاتب نے قلم میں روشنائی لی تو قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اُٹھالی، اس وجہ سے واو صاد میں چسپاں ہوگیا"

پھر اس کے بعد ضحّاک نے پڑھا "وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ" ورنہ اگر خدا کی طرف سے "قضٰی" (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا اللہ کے حکم کو رَدّ کر سکتا۔ لیکن یہ وصیّت (فہمائش) ہے جس کے ذریعہ خدا اللہ نے اپنے بندوں کو فہمائش کی ہے۔

اِسی طرح سعید بن جبیر وغیرہ نے عَمرو بن دینار کے طریق پر بواسطۂ عکرمہ حضرت ابن عباس رضی سے جو یہ روایت کی ہے کہ ابن عبّاس رض پڑھا کرتے تھے "وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسٰى وَهَارُوْنَ الْفُرْقَانَ ضِيَاءً"[۵۱] اور کہتے تھے کہ تم اِس واو کو یہاں سے لے کر اس جگہ کر دو "وَالَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ۔ الآیۃ"[۵۲]

اِسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کے طریق پر بواسطۂ عکرمہ ابن عبّاس رضی سے یُوں بھی بیان کیا ہے کہ ابن عبّاس رض نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کر کے "اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ"[۵۳] میں لے جاؤ۔"

ابن اشتہ اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر حضرت ابن عبّاس رضی سے قول تعالےٰ "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ" کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا "یہ کاتب کی غلطی ہے خدا تعالیٰ اِس بات سے بدرجہا بڑھ کر صاحبِ عظمت ہے کہ اس کا نور ایک قندیل کے مثل ہو۔ جزایں نیست کہ یہ مومن کے نور کی مثال ہے۔

ابن اشتہ نے اِن تمام مذکورہ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے کہ اِس سے یہ مُراد ہے کہ مصاحف کے لکھنے والوں نے حروف کے چُننے میں غلطی کی اور انھوں نے اِس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروف سبعہ (قرأتِ سبعہ) میں سے کونسا حرف اِس مقصد کے لئے بہتر ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کو اُس پر جمع کر دیا جائے اور اس کی یہ مُراد ہرگز نہیں کہ جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن لفظ سے خارج ہے۔" وہ کہتا ہے "لہٰذا اُمّ المومنین (عائشہ رض) کے قول "حُرِّفَ الهجاءُ" (حروف ہجا میں رَدّ و بدل ہوگیا) سے یہ مُراد ہوگی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجاء بتائے گئے یا تعلیم دیئے گئے جو

---

[۵۱] یہ سورۂ الانبیاء کی آیت ۴۸ ہے، یہ مروجہ نسخوں میں اِس طرح ہے "اَلْفُرْقَانَ وَضِيَاءً" ۱۲۔ (مص)

[۵۲] یہ سورۂ آل عمران کی آیت ۱۷۳ ہے، مروجہ نسخوں میں اِس کے شروع میں واو نہیں ہے۔ ۱۲ (مص)

[۵۳] یہ سورۂ مؤمن کی آیت ۷ ہے۔ ۱۲

حروفِ سبعہ میں سے بہترین ہجا کے سوا تھے اور اسی طرح ابن عباس رضؓ کے قول "اس وقت وہ (کاتب) اونگھ رہا تھا" سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور وخوض نہیں کیا جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اَولیٰ تھی۔ اور اسی طرح دوسری باتوں کو بھی خیال کرنا چاہئے۔

لیکن ابنؔ الانباری نے صرف اِن روایتوں کو کمزور ٹھہرا لے' اور ابن عبّاسؓ اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ ان حروف کو قرأت ثابت کرتی ہیں ان کے مقابلہ میں لانے کی سعی کی ہے۔ مگر بات یہ ہے کہ ابنؔ اشتہ کا پہلا جواب اس کی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے۔

اِس کے بعد ابنؔ اشتہ نے یہ بھی کہا ہے کہ "ہم سے ابوؔ العبّاس محمد بن یعقوب نے بیان کیا کہ ہم کو ابوداؤد نے خبر دی، اُس نے کہا ہم کو ابن الاسود نے خبر دی اور کہا ہم کو یحییٰ بن آدم نے بواسطہ عبد الرحمٰن بن ابی الزّناد خبر دی کہ عبد الرحمٰن نے اپنے باپ ابو الزّناد کے واسطہ سے خارجہ بن زید سے روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا کہ اے ابوسعید اتم کو یہ وہم (کیوں) ہو گیا کہ آیۂ کریمہ " ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ " (ہر ایک میں بہ تکرار "اثنین" آئی) ہے؟ زید نے جواب دیا۔ "اس واسطہ مجھ کو یہ وہم اِس واسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے " فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ "

لہٰذا وہ دونوں دو دو جوڑے ہیں، نر ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا"

ابنؔ اشتہ نے اِس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ " یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہ رضؓ) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چُن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے زبانوں پر حد سے زیادہ سلیس ماخذ میں بہت ہی قریبُ الفہم اور اہلِ عرب کے نزدیک مشہور تر ہوتے تھے اور دوسرے الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قرأت تھی اور اسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ اِن اُمور سے مشابہ ہوتے تھے" اھ

فائدہ

اس میں اُن حروف کا بیان ہوگا جو کہ تین وجوہ سے قرأت کئے گئے ہیں۔ اعراب،

بناء[1] اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔

میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرعینی کی ایک عمدہ تالیف اس موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اِس کتاب کا نام "تحفۃ الاقران فیما قُرِیَ بالتثلیث من حروف القرآن" ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں حمد کے دال کو ابتدا (مبتدا ہونے) کے لحاظ سے رَفع، مصدر (مفعول مطلق) ہونے کے اعتبار پر نصب، اور اس رعایت سے کہ دال "للہ" کے لام کی حرکت کا متّبع (پیرو) ہے کسرہ دے کر پڑھا جاتا ہے۔

رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ میں "رب" کو صفت ہونے کی وجہ سے جرّ کے ساتھ، مبتدا مضمر مانکرا اور اُسے اضافتِ توصیفی منقطع کرکے رَفع کے ساتھ، اور اِسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار یا اس کے منادیٰ ہونے کا خیال کرکے نصب کے ساتھ قرأت کرسکتے ہیں۔

اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ میں دونوں کی قرأت مذکورہ بالا ہر سہ وجوہ اعراب کے ساتھ ہوئی ہے۔

اِثْنَتَا عِشْرَۃَ عَیْنًا میں شٓ کے سکون کے ساتھ جو کہ تمیم کی لغت ہے، اس کے کسرہ کے ساتھ جو کہ حجاز کی لغت ہے اور اُس کو فتحہ دے کر جو کہ بلے[2] کی لغت ہے، تینوں طرح اس کی قرأت ہوئی ہے۔

اَلْمَرْءُ میں میم کو تین حرکتوں کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ اُس کے بارے میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔

فَبُھِتَ الَّذِیْ کَفَرَ میں کَفَرَ کو علماء کی ایک جماعت نے مفعول بنا کر اسے (فتحہ کے ساتھ) قرأت کیا ہے اور ایک قرأت میں ضَرَبَ، عَلِمَ، حَسُنَ کے وزن پر بنا (فتحہ پر مبنی) کرکے فاعل قرار دیا گیا ہے۔

ذُرِّیَّۃً بَعْضُھَا مِنْ بَعْضٍ میں ذال کو تینوں حرکتیں دے کر قرأت کی گئی ہے۔

وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ میں میم کو اسم اللہ پر معطوف کرکے نصب بہٖ کی ضمیر پر عطف ڈال کر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رَفع کے ساتھ قرأت کیا جاتا ہے (یعنی وَالْاَرْحَامُ مِمَّا یَجِبُ اَنْ تَتَّقُوْہُ وَ اَنْ تَحْتَاطُوْا لِاَنْفُسِکُمْ فِیْہِ یعنی ارحام بھی ان چیزوں میں سے ہیں جن سے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو ان کے بارے میں محتاط بناؤ)۔

لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ میں "اَلْقَاعِدُوْنَ" کی ضرر

---

[1] مبنی اور معرب وغیرہ ۱۲ [2] یہ ایک قبیلہ کا نام ہے ۱۲

کی رے "اَلْقَاعِدُوْنَ" کی صفت قرار دے کر رفع "مؤمنین" کی صفت ٹھہرا کر جر اور مستثنیٰ منہ ہونے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے۔

وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ میں "اَرْجُل" کے لام کو "اَیْدِیَ" پر عطف کرنے کے لحاظ سے نَصَبْ جوار یا کسی اور وجہ کے لحاظ سے جَر اور خبر محذوف (جس پر اس کا ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مان کر رفع کے ساتھ قرأت کیا ہے۔

فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ میں "مِثْل" کو جزاء کا مضاف الیہ قرار دے کر جَرّ "جَزَاءٌ" کی صفت ٹھہرا کر رفع و تنوین اور جزا کا مفعول بنا کر نصب کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔

وَاللّٰهِ رَبِّنَا میں رَبِّنَا کو صفت یا بدل قرار دے کر جَرّ اور ندا یا اَمْدَحُ فعل کو مضمر مان کر نَصَب اور اسم اللہ اور رَبّ دونوں کو مبتدا و خبر ہونے کی حیثیت سے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔

وَيَذَرَكَ وَاٰلِهَتَكَ میں "يَذَرَكَ" کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (خفت کے خیال سے) قرأت کیا گیا ہے۔

فَاَجْمِعُوْا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ میں "شُرَكَاءُكُمْ" کو نصب کے ساتھ مفعول معہ یا یا معطوف یا "اُدعوا" فعل کو مقدّر قرار دے کر پڑھا ہے "فَاَجْمِعُوْا" کی ضمیر پر عطف کر کے یا مبتدائے خبر محذوف قرار دے کر رفع کے ساتھ اور "کُم" پر جو کہ "اَمْرَكُمْ" میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جَرّ دے کر قرأت کیا ہے۔

وَكَاَيِّنْ مِّنْ اٰيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَمُرُّوْنَ عَلَيْهَا میں "اَرْضِ" کو اس کے ماقبل پر عطف کر کے جَرّ اور باب اشتغال سے قرار دے کر نَصَب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اس کا مابعد خبر ہے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔

"وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ" میں "حَرُمَ" فعل ماضی کا صیغہ قرار دے کر حرف رَا کے فتحہ، کسرہ اور ضمہ ہر سہ حرکتوں کے ساتھ (حَرُمَ) اور صیغۂ وصف (حَرِمٌ) کے لحاظ سے فتحہ حا کے ساتھ رے کو کسرہ وسکون دے کر اور کسرہ حا کے ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا گیا ہے اور اس کے علاوہ اس کی قرأت حَرَامٌ فتحہ اور الف کے ساتھ بھی کی گئی ہے غرضیکہ جملہ سات قرأتیں اِس میں آئی ہیں۔

"كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" میں "دُرِّيٌّ" کی قرأت حرف دال کی ہر سہ حرکتوں کے ساتھ کی گئی ہے۔

"بَسَ" اس کی مشہور قرأت نون کے سکون کے ساتھ ہے مگر شاذ طریقہ پر فتحۂ نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار التقائے ساکنین (یعنی یا و نون ملفوظی جو کہ سین کے تلفظ میں آتے ہیں) کسرۂ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور پھر ندا ہونے کے لحاظ سے اس کو رَفع بھی دیا جاتا ہے۔

"سَوَاءً لِلسَّائِلِيْنَ" اس میں سَوَاءً کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رَفع کے ساتھ (یعنی هُوَ سَوَاءٌ، بحذفِ مبتدا) اور "اَلْاَيَّام" پر محمول کر کے جَر دے کر قرأت کی گئی ہے۔

"وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ" میں لفظ "حِيْنَ" کو رَفع نَصَب اور جَر تینوں اعراب دے کر پڑھا گیا ہے۔

"وَقِيْلِهٖ يَارَبِّ" میں "قِيْلِهٖ" کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جَر دے کر پڑھا ہے جس کی توجیہ اس سے پیشتر بیان ہو چکی ہے اور شاذ طریقہ پر اُسے "عِلْمُ السَّاعَةِ" پر عطف کر کے رَفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

"قٓ" اس کی مشہور قرأت سکون کے ساتھ ہے مگر شاذ قرأت میں بوجہ مذکورہ بالا فتحہ و کسرہ بھی دیا گیا ہے۔

"اَلْحُبُكِ" اِس میں سات قرأتیں ہیں، (حا اور با رب) دونوں کا ضمہ، دونوں کا کسرہ، اور دونوں کا فتحہ، حا کو ضمہ اور با ساکن، حا کو ضمہ اور با کو فتحہ اور حا کو کسرہ با ساکن اور حا کو کسرہ با کو ضمہ۔

"وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ" میں ہر سہ حروف (ب، ف اور ن) رَفع، نَصَب اور جَر کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے۔

"وَحُوْرٌ عِيْنٌ كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُوءِ" میں "حُوْر" اور "عِيْن" دونوں لفظوں کو جَر، رَفع اور نصب کے ساتھ فعل مضمر يُزَوِّجُوْكَ کی وجہ سے پڑھا گیا ہے۔

فائدہ

بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اس کے کہ منصوبات کی کثرت ہے مگر کوئی مفعول معہ اس میں نہیں آیا۔

میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جن کو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب

دیا گیا ہے۔

اوّل: ان میں سے جو سب سے زیادہ مشہور ہے، قولہ تعالےٰ "فَاَجۡمِعُوۡۤا اَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ" ہے (یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کرلو) اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔

دوم: قولہ تعالےٰ "قُوۡۤا اَنۡفُسَكُمۡ وَاَهۡلِيۡكُمۡ نَارًا" ہے۔

الکرمانی نے کتاب غرائب التفسیر میں لکھا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی "مَعَ اَهۡلِيۡكُمۡ" (اپنے گھروالوں سمیت)۔

سوم، قولہ تعالیٰ "لَمۡ يَكُنِ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا مِنۡ اَهۡلِ الۡكِتٰبِ وَالۡمُشۡرِكِيۡنَ" کے بارے میں الکرمانی کا قول ہے کہ "احتمال ہوتا ہے کہ قولہ تعالےٰ "وَالۡمُشۡرِكِيۡنَ"، "الَّذِيۡنَ" یا اُس واو سے جو کہ "كَفَرُوۡا" میں ہے مفعول معہٗ واقع ہو"

بیالیسویں[۴۲] نوع

مفسّر کیلئے ضروری اور اہم قوعد

قاعدہ۔ ضمائر کا بیان۔

ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو[۲] جلدوں میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے۔

ضمیر در اصل اختصار کی غرض سے وضع کی گئی ہے اور اسی وجہ سے قولہ تعالےٰ "اَعَدَّ اللہُ لَھُمْ مَّغْفِرَۃً وَّ اَجْرًا عَظِیْمًا" پچیس[۲۵] کلموں کے قائم مقام ہے یعنی اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جاتا تو اس جملہ میں پورے پچیس[۲۵] کلمے ہوتے۔

پھر اسی طرح قولہ تعالےٰ "قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِھِنَّ" کے بارے میں علاّمہ مکی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھ کر ضمیروں پر مشتمل ہو کیونکہ اِس میں پچیس[۲۵] ضمیریں ہیں اور یہی وجہ ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اس وقت تک اُسے ترک کر کے ضمیر منفصل کی طرف عدول نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتدائے کلام میں ہو، جیسے "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" یا وہ "اِلَّا" کے بعد واقع ہو جیسے "اَمَرَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاہُ" کہ اِن مقامات میں ضمیر متصل نہیں آسکتی تھی لہٰذا مجبوری ضمیر منفصل لائی گئی ؎

ضمیر کا مرجع

یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جس کی جانب وہ پھرے۔

مَرجِع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہیے کہ ضمیر اُس پر بالمطابقت دلالت کرتی ہو جیسا کہ اِن مثالوں میں ہے :

"وَنَادٰی نُوْحُ ابْنَہٗ"، "وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّہٗ"، "اِذَا اَخْرَجَ یَدَہٗ لَمْ یَکَدْ یَرٰاھَا"

یا ضمیر کی دلالت اُس مرجع پر بالتضمن ہو، جیسے "اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ" میں ہے کہ ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ "اِعْدِلُوْا" میں متضمن ہے اور قولہ تعالےٰ "وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ" یعنی مقسوم (تقسیم کی گئی چیز) سے ان کو دو کیوں کہ "قسمت" کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے۔

یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو، مثلاً "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ" یعنی قرآن کو نازل کیا، کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً قرآن ہی پر دلالت کرتا ہے، اور قولہ تعالےٰ "فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ" میں "عُفِيَ" کا لفظ ایک عافی (معاف کرنے والے) کو مستلزم (لازم کر لینا) ہے جس کی طرف "اِلَيْهِ" کی ضمیر "ہ" پھر رہی ہے۔

یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اس سے لفظاً (بہ اعتبار لفظ) متاخر ہوگا، مگر رتبہ کے لحاظ سے اس کو تقدم ہی حاصل رہے گا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہوگی، جیسے کہ "فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى"، "وَلَا يُسْـَٔلُ عَنْ ذُنُوْبِهِمُ الْمُجْرِمُوْنَ" اور "فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ" میں ہے۔

یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رُتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ، نِعْمَ، بِئْسَ اور تنازُع کے باب میں ہوگی۔

یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کرے گی، جیسے کہ "فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ" اور "كَلَّآ اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ" میں ہے کہ ان میں رُوح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے اس لئے مُضمر قرار دیا گیا ہے کہ "حلقوم" اور "تراقی" کے الفاظ اس پر التزاماً دلالت کرتے ہیں۔

اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ" میں شمس کو مضمر مانا گیا ہے کیونکہ اس پر "حجاب" کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے اور کبھی سیاقِ عبارت ضمیر کے مرجع دلالت کرتا ہے اور اس صورت میں وہ سُننے والے شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنے کی وجہ سے مضمر کر دیا جاتا ہے مثلاً قولہ "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" اور "مَا تَرَكَ عَلٰى ظَهْرِهَا" کہ ان میں "اَرض" — (زمین) اور دنیا کا لفظ مضمر مانا گیا ہے، اور "وَلِاَبَوَيْهِ" میں "مَيِّتْ" کا لفظ جو مرجع ہے مضمر ہے حالانکہ پہلے اُس کا کوئی ذکر بھی نہیں آیا ہے۔

اور کبھی ضمیر مذکور لفظ پر بغیر اس کے معنی کے راجع ہوتی ہے، جیسے "وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ

وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖ " یعنی دوسرے معمّر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا)

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ضمیر اس چیز کے کسی حصّہ پر عود کرتی ہے جو کہ پہلے گزر چکی ہو، جیساکہ قولہ تعالیٰ " يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً " میں ہے اور قولہٗ " وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ " میں قولہ تعالیٰ " وَالْمُطَلَّقَاتُ " کے بعد ہے کہ یہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن سے طلاق کے بعد رجعت کی جا سکتی ہے مگر جو ضمیر اس پر عائد ہوتی ہے وہ رجعی اور غیر رجعی دونوں طرح کی مطلقہ عورتوں میں عام ہے۔

کبھی ضمیر کا عود معنی پر بھی ہوتا ہے جیسے کہ " كَلَالَة " میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ " حالانکہ پہلے کوئی ایسا تثنیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جس پر " كَانَتَا " کی ضمیر کا عود ہو سکے۔ مگر اخفش نے اِس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ " كَلَالَة " کا لفظ ایک دو یا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر یکساں بولا جاتا ہے لہٰذا اس کی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح مثنّیٰ لائی گئی ہے جس طرح کہ " مَنْ " کے معنی پر محمول کر کے اُس کی جانب جمع کی ضمیر عائد ہوتی ہے۔

اور کبھی ضمیر کا رجوع ایک شَے پر ہوتا ہے مگر اُس سے اُس شَے کی جنس مُراد ہوتی ہے۔ زمخشری نے کہا ہے کہ اس کی مثال ہے " إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا " یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ " فَقِيرًا " اور " غَنِيًّا " کے الفاظ دونوں جنسوں پر دلالت کرتے ہیں، ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلّم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی۔

اور بعض اوقات ذکر دو چیزوں کا ہوتا ہے مگر ضمیر کا عود ان میں سے ایک ہی شَے کی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شَے ہوتی ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ " میں ہے کہ اس میں ضمیر کا مرجع صلاۃ ہے لیکن بعض کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ اس کا مرجع استعانت ہے جو " اِسْتَعِينُوا " سے مفہوم ہو رہی ہے، اور قولہ تعالیٰ " جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ " یعنی قمر کی منزلیں مقرر کیں۔ کیونکہ چاندی کے ذریعہ سے مہینوں کی شناخت ہوتی ہے، اور قولہ تعالیٰ " وَاللّٰهُ وَرَسُولُهٗ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ " میں مراد تو یہی ہے کہ خدا اور رسول دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو صرف رسولؐ کے واسطے منفرد اس لئے لایا گیا کہ وُہی بندوں کو خدا کی طرف بُلانے والے اور رُو در رُو ان سے خطاب کرنے والے ہیں اور ان کی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔

اور کبھی ضمیر تثنیہ کی ہوتی ہے مگر اس کا مرجع دو مذکور چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ان میں سے صرف ایک ہی شئے سمندر سے نکلا کرتی ہیں۔

کبھی کوئی ضمیر ایک شئے کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اُس شئے کے سوا دوسری شئے کے لئے ہوتی ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ" یعنی آدم کو سنی ہوئی مٹی سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے "ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً" چنانچہ یہ ضمیر اولادِ آدم کے حق میں ہے، کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے۔ میں کہتا ہوں "یہی استخدام[1] کا باب ہے اور اسی سے ہے قولہ تعالیٰ "لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" پھر فرمایا "قَدْ سَأَلَهَا" یعنی دوسری چیزیں جو کہ سابق میں لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔

اور کبھی ضمیر کا رجوع اس شئے کے ملابس (ہمشکل) پر ہوتا ہے جس کے واسطے وہ ضمیر آتی ہے مثلاً "إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا" یعنی اُس (شام) کے دن کی چاشت نہ کہ خود شام کی چاشت کہ ہوتی ہی نہیں ہے۔

اور کبھی ضمیر کا رجوع کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی، حالانکہ اصل اس کے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کی طرف ہونا چاہئے) مثلاً قولہ تعالیٰ "إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" کہ اس میں "لہ" کی ضمیر اَمر پر عائد ہے اور وہ گو اس وقت موجود نہیں مگر اس لئے کہ جب خدا کے علم میں اُس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلہ مشاہد موجود کے ہو گئی۔

قاعدہ

ضمیر کے رجوع کرنے کا اُصول یہ ہے کہ وہ کسی سبب سے قریب تر ذکر کی گئی شئے کی طرف پھرتی ہے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ" میں پہلے مفعول کو موخر کر دیا تاکہ اس کے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اس کی طرف عائد ہو سکے۔

مگر اس صورت میں جب کہ مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیب اضافی) تو

[1] یعنی کوئی ایک لفظ بیان کرنا جس کے دو معنی ہوں، ایک قریب کے اور دوسرے بعید کے۔ جب اس لفظ کو صریح ذکر کریں تو قریب کے معنی لیں اور جب اس کے لئے ضمیر لائیں تو اس سے بعید معنی مراد لئے جائیں۔ یہ علم بدیع کی اصطلاح ہے ۱۲ (مص)۔

اصل یہ ہے کہ ضمیر مضاف کی طرف راجع ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاف ہی مُسند الیہ ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا"
اور کبھی ضمیر مضاف الیہ کی طرف بھی عود کرتی ہے، چنانچہ قولہ تعالیٰ "اِلٰى اِلٰهِ مُوْسٰى وَاِنِّىْ لَاَظُنُّهٗ كَاذِبًا" میں "اَظُنُّهٗ" کی ضمیر موسیٰ کی طرف پھرتی ہے جو مضاف الیہ ہیں مگر قولہ تعالیٰ "اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ" میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ۔ بعض علمائے نے مضاف کو مرجع بتایا ہے اور بعض نے مضاف الیہ کو۔

قاعدہ:

اصول یہ ہے کہ مرجع کے بارے میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضمائر کا توافق ہونا چاہیئے یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُن کا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جب بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "اَنِ اقْذِفِيْهِ فِى التَّابُوْتِ فَاقْذِفِيْهِ فِى الْيَمِّ" میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کی طرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زمخشری نے ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ یہ تنافر (ضمیروں کا باہم ایک دوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) قرآن کو اعجاز کی تعریف سے خارج کرتا ہے۔
زمخشری نے کہا ہے کہ تمام ضمیریں موسیٰؑ ہی کی طرف راجع ہیں، ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کی طرف اور بعض کا تابوت کی طرف پھرنا باعثِ خرابی ہے کیونکہ اس طرح نظم میں تنافر پیدا ہوتا ہے، اور نظمِ کلام اعجاز قرآن کی اصل ہے جس کی رعایت رکھنا مفسّر کا سب سے بڑا فرض ہے۔
پھر زمخشری نے قولہ تعالیٰ "لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کی جانب پھرتی ہیں کیونکہ اس کو قوت دینے سے یہ مُراد ہے کہ خدا کے دین اور اس کے رسول کو قوت دو اور جس شخص نے ضمائر میں تفریق کی ہے تو اُس نے بعید از فہم بات کہی ہے۔
لیکن اس اصول سے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَسْتَفْتِ فِيْهِمْ مِّنْهُمْ اَحَدًا" کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں "فِيْهِمْ" کی ضمیر اصحابِ کہف کی طرف اور "مِنْهُمْ" کی ضمیر یہودیوں کی جانب راجع ہے، یہ بات ثعلب اور مُبرّد نے بیان کی ہے۔
اسی طرح قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ" میں ۱۲ ضمیریں ہیں اور

وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں، مگر ایک "عَلَیْہِ" کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کی جانب راجع ہے جیسا کہ سہیلی نے اکثر علماء سے اِس بات کو نقل کیا ہے اور اس کی علّت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے دل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتی تھی اور اِسی آیت میں "جَعَلَ" کی ضمیر اللہ تعالےٰ کی طرف راجع ہے۔

بعض اوقات ضمائر کے مابین تنافر سے بچنے کے واسطے اُن کو مختلف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالےٰ "مِنْهَآ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں ضمیر کا مرجع "اِثْنَا عَشَرَ" ہے مگر پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ" اور اس میں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مؤنث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر "اَرْبَعَة" کی طرف لوٹ رہی ہے۔

ضمیر الفصل:

یہ بھی ضمیر ہے اور مرفوع صیغہ کے ساتھ آتی ہے اور متکلم، مخاطب اور غائب اور مفرد (واحد) وغیرہ ہونے میں اپنے ماقبل کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کا وقوع صرف مبتدا یا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جس کی اصل مبتدا ہو، بعض کہتے ہیں کہ اس خبر کے بعد بھی جو مبتدا بننے والی ہو اور اسم ہو (یہ آجاتی ہے) مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"، "وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ" "كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِمْ"، "تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللّٰهِ هُوَ خَيْرًا"، "اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا" "هٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِيْ هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ"۔

اخفش نے ضمیر الفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین واقع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اُس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "هُنَّ اَطْهَرَ" نصب کے ساتھ روایت کیا ہے۔

جُرجانی فعل مضارع سے قبل اس کا آنا روا رکھا اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ "هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيْدُ" سے دی ہے۔

ابو البقاء نے اِسی قسم کی مثال قولہ تعالےٰ "وَمَكْرُ اُولٰٓئِكَ هُوَ يَبُوْرُ" کو بھی بتایا ہے۔

ضمیر الفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اس کے تین فائدے ہیں:

(۱) اِس بات کی خبر دینا کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ۔)

(۲) تاکید، اور اِسی وجہ سے کوفیوں نے اس کا نام دِعَامَة قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ کلام کو اسی طرح تقویت ملتی ہے جس طرح ستون سے چھت پائدار ہوتی ہے۔ اسی اصول پر بعض علماء نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر الفصل اور ضمیر متصل کے مابین یکجائی نہیں

کی جاسکتی۔ چنانچہ " زَیدٌ نَفسُہٗ ھُوَ الْفَاضِلُ " کبھی نہیں کہا جائے گا۔

(۳) اختصاص (خاص بنا دینے) کا فائدہ دیتی ہے۔ زمخشری نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ " میں تینوں فائدے ایک ساتھ موجود ہیں۔

زمخشری کا بیان ہے "اِس ضمیر الفصل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کرتی ہے اور اس کو صفت نہیں ٹھہراتی۔ دوم یہ تاکید کا فائدہ دیتی ہے اور تیسرے اِس بات کا موجب ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مُسند الیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اُس کے سوا کسی اور شے کے لئے"۔

ضمیرِ شان وقصہ:

اِس کو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔

کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے :-

اوّل[۱] یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کی طرف عائد ہوتی ہے، حالانکہ جو جملہ اُس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اس کا کل یا جزو کچھ بھی اس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔

دوم[۲] یہ کہ اُس کا مفسّر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ہوتی۔

سوم[۳] یہ کہ اس کے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اس کی تاکید ہوتی ہے نہ اُس پر عطف کیا جاتا ہے، اور نہ اُس کا بدل ٹھہرایا جاتا ہے۔

چہارم[۴] یہ کہ اس میں ابتدا یا اُس کے ناسخ کے سوا اور کوئی چیز عمل ہی نہیں کرتی۔

پنجم[۵] یہ کہ وہ افراد (مفرد ہونے) کو لازم کرتی ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ "، " فَاِذَا هِیَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا "، " فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ " اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ مخبر عنہ (مسند الیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے اس طرح کہ پہلے اس کا ذکر مُبہم طریقہ سے کرکے پھر اس کی تشریح کی جائے۔

تنبیہ

ابنِ ہشام نے کہا ہے کہ "جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے سوا کسی اور ضمیر پر ہو سکے تو اس وقت تک کبھی اس کو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہیئے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ " اِنَّهٗ یَرٰىكُمْ " کے بارے میں زمخشری کا یہ قول کہ " اِنَّ کا اسم ضمیر شان ہے " کمزور قرار دیا گیا ہے، بہتر یہ ہے کہ اس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالیٰ " اِنَّهٗ یَرٰىكُمْ " میں ہے) ضمیر شیطان کہا

جائے کہ اُس کی تائید "وَقِبِیْلَہٗ" کے بالنّصب پڑھنے سے ہوتی ہے اور ضمیرِ شان پر اس کا (منصوب کا) عطف نہیں ہوتا۔

قاعدہ:

ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی اکثر و بیشتر صیغۂ جمع ہی کی آتی ہے، خواہ وہ جمع قلّت کے لئے ہو یا کثرت کے واسطے، مثلاً "وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ"، "وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ" میں ہے، مگر قولہ تعالےٰ "اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ" میں بے شک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے یہاں پر "مطہرات" نہیں فرمایا مگر ذوی العقول کی جمع کے بارے میں بیشتر یہ صورت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اس کے لئے ضمیر مفرد اور جمع قلّت ہو تو اس کے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالےٰ "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا" تا قولہ تعالےٰ "مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں دونوں طرح کی ضمیروں کا اجتماع ہو گیا ہے کہ "شہور" جو جمع کثرت ہے اس پر منہا کی ضمیر جو واحد کے لئے ہے عائد ہوئی ہے اور پھر فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوْا فِیْهِنَّ" اور اس میں ضمیر جمع کو لایا گیا اور اس کا مرجع "اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" ہے جو کہ جمع قلّت ہے۔

فرّاء نے اس قاعدہ کا نہایت عمدہ راز یہ بیان کیا ہے کہ "چونکہ جمع کثرت جو کہ دس سے زائد تعداد کو ظاہر کرنے کے لئے آتی ہے اُس کا مُمَیّز واحد ایک ہی تھا لہٰذا اس کے لئے واحد کی ضمیر لائی گئی اور جمع قلّت جس اطلاق دس یا اس سے کم تعداد پر ہوتا ہے اُس کا ممیّز جمع تھا لہٰذا اس کی ضمیر جمع لائی گئی"۔

قاعدہ

جب ضمیروں میں لفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں جمع ہو جائیں تو اُس وقت لفظی مراعات سے ابتدا کرنی چاہئے اور پھر معنی کی مراعات، کیونکہ قرآن میں یہی طریقہ برتا گیا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ" پھر فرماتا ہے "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی ذکر کی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغۂ جمع ارشاد فرمایا اسی طرح "وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّسْتَمِعُ اِلَیْكَ وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ" اور "وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ وَلَا تَفْتِنِّیْ اَلَا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا" میں بھی ہے۔

شیخ علم الدین عراقی نے کہا ہے کہ "قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی مقام پر ابتدا کی گئی ہے ورنہ اور کہیں ایسا نہیں ہوا۔ وہ جگہ قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا مَا فِیْ بُطُوْنِ هٰذِهِ

الاَنعَامِ خَالِصَةٌ لِذُکُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰی اَزْوَاجِنَا " ہے کہ اس میں " خَالِصَةٌ " کو معنی پر محمول کر کے پہلے مونث کے صیغہ کے ساتھ لایا گیا اور پھر لفظی رعایت کر کے " وَمُحَرَّمٌ " کہا۔"

ابن حاجب نے اپنی آمالی میں بیان کیا ہے کہ " اگر ضمیر کا حمل پہلے لفظ پر کیا جائے تو جائز ہے کہ اس کے بعد معنی پر بھی محمول کر لیں، لیکن اگر وہ پہلے ہی اس معنی پر محمول کر لی گئی ہو تو اس وقت پھر اسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں لہٰذا کمزور شئے کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شئے کی جانب رجوع کرنے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرلے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کی طرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں۔"

ابن جنی نے کتاب المحتسب میں بیان کیا ہے " جب کہ لفظ کی طرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کی جانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کی طرف بھی پھیر دیں، اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قولہ تعالٰے " وَمَنْ یَّعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَیِّضْ لَهٗ شَیْطَانًا فَهُوَ لَهٗ قَرِیْنٌ، وَاِنَّهُمْ لَیَصُدُّوْنَهُمْ عَنِ السَّبِیْلِ وَیَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ " اور اس کے بعد پھر اللہ تعالٰے ارشاد فرماتا ہے " حَتّٰی اِذَا جَآءَنَا " دیکھو اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کی طرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کی طرف بھی ہوا ہے۔"

محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے کہ " بعض نحوی اس طرف گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانے کے بعد لفظ پر محمول نہ کرنا چاہئے، لیکن قرآن میں اس کے خلاف آیا ہے، اللہ تعالٰے فرماتا ہے " خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا " (کہ پہلے ضمیر کا مرجع معنی کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر باعتبار لفظ " لَهٗ " صیغہ واحد کے ساتھ)۔

ابن خالویہ نے اپنی کتاب " لیس " میں بیان کیا ہے کہ " مَنْ " یا اسی کے جیسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل ہو گئی ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنیٰ کی جانب، واحد سے جمع کی طرف اور مذکر سے مونث کی طرف ہوتا ہے اور اس کی مثالیں یہ ہیں " وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتَعْمَلْ صَالِحًا " " مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ " تا قولہ تعالٰے " وَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ " چنانچہ اس بات پر تمام نحویوں کا اجماع ہے۔"

ابن خالویہ نے مزید کہا ہے کہ " کلامِ عرب اور عربیت میں بجز ایک مقام کے اور کہیں

بھی ضمیر کا رُجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کی طرف نہیں ہوا ہے. اس ایک مثال کو ابن مجاہد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالےٰ "وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ" کہ اس میں يُؤْمِنْ يَعْمَلْ اور يُدْخِلْهُ میں ضمیر واحد لائی گئی ہے، پھر اس کے بعد قولہ تعالےٰ "خَالِدِيْنَ" میں اس کو صیغہ جمع کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور زاں بعد " اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا" میں پھر ضمیر کو صیغہ واحد کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یعنی جمع کے بعد اس کو وحدت کی طرف راجع کیا گیا ہے۔

قاعدہ تذکیر و تانیث۔

تانیث کی دو۲ قسمیں ہیں :

(۱) حقیقی۔

(۲) غیر حقیقی۔

مونّثِ حقیقی کے فعل سے اکثر تاءِ تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا. مگر اس صُورت میں جب کہ کوئی فصل (علیحدگی) واقع ہو۔ اور جس قدر یہ فصل (فرق) کثیر ہوگا اُسی قدر حذف کرنا اچھا متصوّر ہوگا۔

مونّث حقیقی کے ساتھ تاءِ تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے تاوقتیکہ وہ صیغہ جمع نہ ہو۔ مگر مونّث غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامتِ تانیث کا حذف کرنا بہتر ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ"، "قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ" میں ہے. پھر اگر فصل زیادہ ہو تو علامتِ تانیث کا حذف کرنا بھی زیادہ اچھا ہوتا جائے گا، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاَخَذَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ" اس حالت میں اس کا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاَخَذَتِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ" چنانچہ یہ دونوں طریقے سورۂ ھُود میں جمع ہوگئے ہیں (یعنی حذف اور اثباتِ علامت تانیث) مگر بعض علماء نے حذف کو ترجیح دینے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات پر اِس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جس جگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اُس کی ترجیح ظاہر ہوتی ہے۔

اور جس مقام پر فعل مونث کا اسناد اس کے ظاہر (اسم ظاہر) کی طرف ہو، وہاں

سلہ پہلی آیت ۶۷ ہے اور دوسری ۹۵ ہے۔ ۱۲ (مص)۔

فصل نہ ہونے کی حالت میں بھی علامتِ تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے مگر جب کہ اس کا اسناد ضمیر مونّث کی جانب ہو تو فعل سے علامتِ تانیث کا حذف کرنا ممتنع ہے۔

اور جس جگہ ایسے مبتدا اور خبر کے مابین جن میں سے ایک مذکّر اور دوسرا مونّث ہے کوئی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی، مثلاً قولہ تعالےٰ "هٰذَا رَحْمَةٌ مِّنْ رَّبِّيْ" میں اسم اشارہ مذکّر لایا گیا ہے باوجودیکہ خبر مونّث ہے، لیکن مبتدا مذکر مقدّم تھا اس واسطے اسم اشارہ کو مذکّر لایا گیا، اور قولہ تعالےٰ "فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَّبِّكَ" دونوں مشارٌ الیہ "یَدٌ" اور "عصا" کو باوجود اس کے کہ وہ مونّث ہیں مذکر بیان کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ "بُرْهَانَانِ" اُن کی خبر مذکر تھی۔

اسماء اجناس میں ان کو جنس ہونے پر محمول کر کے اُن کی تذکیر اور اسم جمع پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُن کی تانیث جائز ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ"، "اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ" اور "اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا" (اس کی قرأت تَشَابَهَتْ بھی کی گئی ہے) "اَلسَّمَآءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ" اور "اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ"۔

بعض علماء نے اِسی قسم سے قولہ تعالےٰ "جَآءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ" اور "وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيْحَ عَاصِفَةً" کو بھی قرار دیا ہے۔

سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلٰلَةُ" اور قولہ تعالےٰ "فَرِيْقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلٰلَةُ" کے مابین فرق کیا ہے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان میں دو وجہ سے فرق کیا گیا ہے،

ایک وجہ لفظی ہے اور وہ دوسری آیت میں حروفِ فاصل کی کثرت ہے، نیز بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت ہے پھر حذف کی زیادتی بھی ہے۔

دوسری وجہ معنوی ہے کہ قولہ تعالےٰ "مَنْ حَقَّتْ" میں لفظ "مَنْ" کا رجوع جماعت کی طرف ہے جو کہ لفظاً مونّث ہے جس کی دلیل ہے "وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا" پھر اس کے بعد فرمایا "وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِمُ الضَّلٰلَةُ" یعنی ان ہی قوموں میں سے بعض قومیں ایسی ہیں (جن پر گمراہی ثابت ہو گئی) اور اگر اللہ تعالےٰ (بجائے حقّت کے) "ضَلَّتْ" ارشاد فرماتا تو ضرور تھا کہ تاءِ تانیث متعیّن ہو جاتی اور دونوں کلام ایک ہی

ہیں۔ پس جب کہ اُن کے معنی بھی واحد ہوتے تو تائے تانیث کا ثابت رکھنا اُس کے ترک کرنے کی بہ نسبت اچھا ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ اس شئے میں ثابت ہوئی، جس کے معنی میں وہ آیا کرتی ہے (یعنی مونث میں) اور "فَرِیْقًا هَدٰی" الآیۃ میں فریق کو مذکر لایا جاتا ہے، لہٰذا اگر "فَرِیْقٌ ضَلُّوْا" کہا جاتا تو وہ بغیر تائے تانیث کے آتا۔ اور قولہ تعالیٰ "حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلَالَةُ" اسی پہلے جملے کے معنی میں ہے لہٰذا وہ بغیر تائے تانیث کے لایا گیا۔ اور یہ اہلِ عرب کے اسلوب بیان میں سے ایک اچھا اسلوب ہے کہ ان کی لغت کے قاعدے ہیں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوتا ہے جب کہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبہ میں آئے جس کو وہ حکم واجب نہیں ہوتا تو اس وقت پھر اس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے ہیں۔

قاعدۂ تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کے ضوابط):

معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے بعض ایسے مخصوص احکام ہیں جو ان میں سے دوسرے کو سزاوار نہیں۔

تنکیر کے کئی اسباب ہیں:

(۱) وحدت کا ارادہ، مثلاً "وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى" یعنی ایک آدمی (رَجُلٌ وَّاحِدٌ) اور "ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيْهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُوْنَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ"۔

(۲) نوع کا ارادہ مثلاً "هٰذَا ذِكْرٌ" یعنی نَوْعٌ مِّنَ الذِّكْرِ (ذکر کی ایک نوع ہے) "وَعَلٰٓى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ" یعنی نَوْعٌ غَرِيْبٌ مِّنَ الْغِشَاوَةِ وَلَا يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ بِحَيْثُ غَطّٰى مَا لَا يُغَطِّيْهِ شَيْءٌ مِّنَ الْغِشَاوَاتِ۔ (ایک عجیب طرح کا پردہ، (ماندہ یا جالا) ہے جس کو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ اِس طرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سے کوئی بھی اُس طرح آنکھ کو ڈھانپ نہیں سکتا)

"وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰى حَيٰوةٍ" یعنی ایک خاص قسم کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور وہ ہے آئندہ زمانہ میں درازیٔ عمر کی خواہش، کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں ازدیادِ عمر کی حرص درست نہیں ہو سکتی۔

اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ" میں جو تنوین تنکیر ہے اس سے نوعیت، وحدت دونوں معنی ایک ساتھ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں۔ یعنی (خدا تعالیٰ نے)

چوپاؤں کی انواع میں سے ہرایک نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کے افراد میں سے ہرایک فرد کو نطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔

(۳) تعظیم کا ارادہ اِس معنی میں کہ وہ شئے جس کی نسبت کچھ کہا جارہا ہے، تعیین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اس کی عظمت کا اندازہ یا اس کی تعریف کرسکنا محال ہے، مثلاً "فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ" یعنی بِحَرْبٍ اَیَّ حَرْبٍ (لڑائی کے لئے جس کا بیان نہیں ہوسکتا)۔

"وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ"، "وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ"، "سَلَامٌ عَلٰٓى اِبْرَاهِيْمَ" "اِنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ"۔

(۴) تکثیر (زیادتی عیاں کرنے) کے ارادہ سے، مثلاً "اَئِنَّ لَنَا لَاَجْرًا" یعنی "وَافِرًا" (بہت سا انعام) اور قولہ تعالےٰ "فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ" ایک ساتھ دونوں وجوہِ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی "بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی جھٹلائے گئے"۔

(۵) تحقیر اس معنی میں کہ اس شخص کی شان اس حد تک گرگئی ہے جس کی وجہ سے اُس کا معروف ہونا غیر ممکن ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا" یعنی ایسا حقیر ظن (گمان) جس کی کوئی ہستی نہیں شمار ہوتی ورنہ وہ اس کی پیروی کرتے کیونکہ ان کا یہی چلن ہے کہ وہ ظن کی پیروی کرتے ہیں، اس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ "اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ" اور قولہ تعالےٰ "مِنْ اَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ" بھی اسی قسم کی مثال ہے یعنی اُس (انسان) کو ایک حقیر اور ناچیز شئے سے پیدا کیا اور پھر اسی شئے کو اپنے قول "مِنْ نُّطْفَةٍ" سے بیان بھی کردیا۔

(۶) تقلیل (کمی ظاہر کرنا) ہے مثلاً "وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ" یعنی خدا کی تھوڑی رضامندی بھی جنتوں سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہے، کیونکہ رضائے خداوندی ہی ہرایک سعادت کی بنیاد ہے ؎

قَلِيْلٌ مِّنْكَ يَكْفِيْنِيْ وَلٰكِنْ قَلِيْلُكَ لَا يُقَالُ لَهٗ قَلِيْلٌ

(تیری تھوڑی سی عنایت ہی میرے لئے کافی ہے، لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جاسکتا)۔

زمخشری نے قولہ تعالےٰ "سُبْحَانَ الَّذِيْ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا" کی تنوین کو اسی

قسم سے قرار دیا ہے یعنی اس کے معنی لَيۡلًا قَلِيۡلًا (تھوڑی سی رات) بنائے ہیں اور پھر کہا ہے کہ تقلیل کے معنی نے جنس کو اس کے کثیر افراد میں سے ایک فرد کی جانب پھیر دیا ہے نہ یہ کہ کسی ایک ہی فرد کو ناقص کر کے اس کے کسی جزو پر قاصر کر دیا ہو۔"

مگر کتاب عروس الافراح میں اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "ہم نہیں مانتے کہ "لیل" کے حقیقی معنی کا ساری رات پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ رات کا ہر ایک حصّہ (اس کے بہ کثرت اجزاء میں سے) رات ہی کہلاتا ہے۔"

سکاکی نے اِس بات کو بھی اسبابِ تنکیر میں سے شمار کیا ہے کہ اس تنکیر کی حقیقت سے بجز اسی مطلوب شئے کے اور کوئی بات سمجھ میں نہ آئے، چنانچہ اس نے اس کی یہ صورت قرار دی ہے کہ ایک امرِ معلوم سے تجاہل کیا جائے اور معروف و معلوم شخص کو انجان بنایا جائے مثلاً تم کہو "هَلۡ لَكُمۡ فِىۡ حَيَوَانٍ عَلٰى صُوۡرَةِ اِنۡسَانٍ يَقُوۡلُ كَذَا" اور اِسی اصول کی بنیاد پر کفار نے تجاہلِ عارفانہ کے طریقہ پر خطاب کیا ہے "هَلۡ نَدُلُّكُمۡ عَلٰى رَجُلٍ يُّنَبِّئُكُمۡ" گویا کہ وہ لوگ اس کو (رسول علیہ الصّلوٰۃ والسلام کو) جانتے ہی نہیں تھے۔"

کسی اور عالم نے تنکیر کے اسباب میں عموم کے قصد کو بھی شمار کیا ہے بایں طور کہ وہ نفی کے سیاق میں ہو، مثلاً "لَا رَيۡبَ فِيۡهِ" "فَلَا رَفَثَ" یا شرط کے سیاق میں آیا ہو مثلاً "وَاِنۡ اَحَدٌ مِّنَ الۡمُشۡرِكِيۡنَ اسۡتَجَارَكَ" یا امتنان (احسان جتانے) کے سیاق میں واقع ہوا ہو، جیسے "وَاَنۡزَلۡنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوۡرًا"

تَعۡرِيۡف (معرفہ) کے بھی کئی اسباب ہوتے ہیں:

(۱) ضمیر لانے کے ساتھ اس لئے کہ (اُس کا) مقام متکلّم یا خطاب (مخاطب) یا غیبت (غائب) کا مقام ہوتا ہے۔

(۲) علمیّت کے ساتھ تاکہ اُس کو ابتداءً ہی ایسے اسم کے ساتھ جو اُس کے لئے مخصوص ہے بعینہٖ سامع کے ذہن میں حاضر کر سکیں، مثلاً "قُلۡ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اور "مُحَمَّدٌ رَّسُوۡلُ اللّٰهِ" یا تعظیم یا اہانت کے لئے اور یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں اس کا علم ان باتوں کا مقتضی ہو۔ چنانچہ تعظیم کی مثال حضرت یعقوبؑ کا ان کے لقب اسرائیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے جس کی وجہ اس لفظ میں مدح و تعظیم کا پایا جانا ہے، کیونکہ وہ خدا کے برگزیدہ (صفوۃ اللہ) یا "سرّی اللہ" تھے۔ سرّی اللہ کے معنی القاب کی نوع میں آگے چل کر بیان ہوں گے۔ اور

اہانت کی مثال قولہ تعالےٰ "تَبَّتْ یَدَآ اَبِیْ لَهَبٍ" ہے اس میں ایک دوسرا نکتہ بھی ہے وہ یہ کہ اس (اَبِی لَهَب) کے ساتھ اُس شخص کے جہنمی ہونے کی طرف کنایہ بھی ہے۔

(۳) اشارہ کے ساتھ تاکہ معرّف کو ازروئے حِس سامع کے ذہن میں حاضر کرکے پوری طرح ممیز کر دیا جائے، جیسے "هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَأَرُوْنِيْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِيْنَ مِنْ دُوْنِهٖ" اور اس سے یہ بھی مقصود ہوتا ہے کہ سامع کی غباوت (کُند ذہنی) کی تعریض کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ حسّی اشارہ کے بغیر اس چیز کی تمیز بھی نہیں کر سکتا۔ یہ بات بھی مذکورہ بالا آیت سے نمایاں ہے لہٰذا مزید مثال کی ضرورت نہیں)۔

اور تعریف بالاشارہ کا مُدعا مشارٌ الیہ کے نزدیک اور دُور ہونے کی حالت کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ اِس مقصد کے لئے حالتِ قرب کا اظہار کرنے کے واسطے "ہٰذا" کو لاتے ہیں اور حالتِ دوری کو نمایاں کرنے کے واسطے "ذٰلِكَ" اور "اُولٰئِكَ" سے اشارہ کرتے ہیں پھر قرب کے ذریعہ اس کی تحقیر کا قصد بھی کیا جاتا ہے، مثلاً کفار کا قول "اَهٰذَا الَّذِيْ يَذْكُرُ اٰلِهَتَكُمْ"، "اَهٰذَا الَّذِيْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا"، "مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا؟" یا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌ" اور اشارہ بعید سے اس کی تعظیم بھی مقصود ہوتی ہے، مثلاً "ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" اس کے درجہ کی دُوری اور بلندی کی طرف جاتے ہوئے اور تعریف بالاشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے مشارٌ الیہ سے قبل اس کے چند اوصاف بیان کئے جائیں اور پھر بتایا جائے کہ اپنے ان (سابقہ) اوصاف کی وجہ سے وہ (مشار الیہ) ان اُمور کا بھی مستحق ہے جو اس کے بعد آتے ہیں۔ مثلاً "اُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" میں ہے۔

(۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا، جس کی وجہ یہ ہے کہ معرّف کا ذکر اُس کے خاص نام کے ساتھ بُرا تصوّر کیا جاتا ہے اور یہ بات اس کی پردہ داری کے خیال سے ہوتی ہے یا کسی اور وجہ سے۔ ایسی صُورتوں میں وہ معرّف اپنے اِس فعل یا قول کے ساتھ جو اس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر "اَلَّذِیْ" یا اسی کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ لایا جاتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "وَالَّذِيْ قَالَ لِوَالِدَيْهِ اُفٍّ لَّكُمَا" اور "رَاوَدَتْهُ الَّتِيْ هُوَ فِيْ بَيْتِهَا"

---

[1] ایک لفظ کا اس کے معنی موضوع لۂ میں استعمال کرنے کے ساتھ ہی اس سے کسی ایسی شئے کی طرف بھی سیاقِ کلام میں اشارہ کر جانا جس کے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے۔ ۱۲

اور کبھی بر تعریف بالموصول عمومیت مراد ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا" اور "وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا" اور "اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ" یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِیْنَ اٰذَوْا مُوْسٰى فَبَرَّاَهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوْا" یعنی ان کے اِس قول سے کہ حضرت موسیٰ ؑ کو فتق کی بیماری ہے (اللہ تعالےٰ نے حضرت موسیٰ ؑ کو بری کر دیا) اِس میں اختصار اس لئے مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات نہیں کہی تھی، لہٰذا عموم کی ضرورت پیش نہیں آئی اور چند لوگ جو ایسی بُری بات کہتے تھے اُن کے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی، لہٰذا یہاں تعریف بالموصول بغرضِ اختصار کر دی گئی۔

معرّف بالالف و اللام۔ وہ الف لام معہود خارجی یا ذہنی یا حضوری کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حقیقتاً یا مجازاً استغراق کے واسطے یا الف لام کے ساتھ ماہیت کی تعریف کی غرض سے آتا ہے اور اِن سب کی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں[1]۔

(۶) معرف بالاضافۃ، یہ اِس وجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے قریب تر اور مختصر و آسان طریقہ ہے اور اس سے مضاف کی تعظیم بھی ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَكَ عَلَیْهِمْ سُلْطٰنٌ" اور "وَلَا یَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ"۔ اِن دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مُراد ہیں۔ جیسا کہ ابن عبّاس رضؓ وغیرہ نے کہا ہے اور تعریف بالاضافت عموم کے ارادہ سے بھی آتی ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" یعنی اللہ تعالیٰ کے ہر حُکم کی (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)۔

فائدہ

قولہ تعالےٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝" میں "اَحَدٌ" کے نکرہ اور "اَلصَّمَدُ" کے معرفہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی۔ میں نے اُس کا ایک معقول جواب فتاویٰ میں لکھا ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ اِس بارے میں کئی جواب دیئے جا سکتے ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) "اَحَدٌ" کی تنکیر اس غرض سے کی گئی کہ اس کی تعظیم مطلوب ہے اور یہ اشارہ کرنا تھا کہ "اَحَدٌ" کا مدلول خدا کی ذاتِ مقدسہ ہے اُس کی تعریف کر سکنا اور اسے احاطہ کر لینا ناممکن ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو اکتالیسویں نوع میں حرف "ال" کا بیان۔ ۱۲

(۲) "اَحَدٌ" پر الف لام کا داخل کرنا اسی طرح غیر جائز نہیں جس طرح "غیر اور کل اور بعض پر الف لام کا آنا جائز نہیں" مگر یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ اس کی ایک شاذ قرأت "قُلْ هُوَ اللّٰهُ الْاَحَدُ ٥ اَللّٰهُ الصَّمَدُ" بھی آئی ہے۔ اس قرأت کو ابوحاتم نے کتاب الزینۃ میں جعفر بن محمد کے واسطے سے بیان کیا ہے۔

(۳) میرے خیال میں جو بات آئی ہے وہ یہ ہے کہ "هُوَ" مبتدا اور "اَللّٰهُ" خبر ہے پھر یہ دونوں معرفہ ہیں لہٰذا ان کا اقتضا حصر ہے اور اسی وجہ سے "اَللّٰهُ الصَّمَدُ" میں بھی دونوں جزو معرفہ بنا دیئے گئے تاکہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملۂ ثانی جملۂ اُولیٰ کے مطابق ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر پہلے جملہ میں "اَحَدٌ" کو کیوں معرفہ نہیں کیا؟ تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اس جملہ میں بغیر اس کی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہو گیا تھا لہٰذا اس کو اپنی اصل تنکیر پر لاتے اور اس کو خبر ثانی قرار دیا۔ یا یہ کہ اسم "اللہ" کو مبتدا اور "اَحَدٌ" کو اُس کی خبر بنایا تو اس صورت میں بھی اس کے اندر ضمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و تفخیم کے معنی موجود تھے، پھر اس کے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی طرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تاکہ اس میں بھی تعظیم و تفخیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو۔

قاعدۂ دیگر

یہ بھی تعریف و تنکیر ہی سے متعلق ہے۔

جب کسی اسم کا ذکر دوبار ہو تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں:

(۱) دونوں معرفہ (۲) دونوں نکرہ (۳) اوّل نکرہ اور دوم معرفہ (۴) اس کے برعکس، یعنی اوّل معرفہ اور دوم نکرہ۔

اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اس صورت میں اکثر و بیشتر دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جو کہ اسم اوّل ہے اور اس کی وجہ اس معہود پر دلالت کرنا ہے جو کہ لام یا اضافت میں اصل شئے مانا جاتا ہے مثلاً "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ"، "فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ"، "وَجَعَلُوْا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَّلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ"، "وَقِهِمُ السَّيِّاٰتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّاٰتِ"، "لَعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ"

اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو اکثر و بیشتر دوسرا اسم اوّل اسم سے جداگانہ کوئی دوسرا

اسم ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوئی اِس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معہود سابق ہے، جیسے "اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّشَیْبَةً" کے اندر بے شک یہاں پہلے "ضُعْف" سے نطفہ دوسرے "ضُعْف" سے بچپن اور تیسرے "ضُعْف" سے بڑھاپا مراد ہے۔

ابنِ حاجب نے قولہ تعالےٰ "غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَّرَوَاحُهَا شَهْرٌ" کے بارے میں کہا ہے کہ اِس میں لفظ "شَهْر" کے اعادہ (دوبارہ لانے) کا مقصد اور فائدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے زمانہ کی مقدار (رفتار) بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقداروں کو بیان کرنے کے لئے آتے ہیں ان میں اضمار مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضمار کیا جائے تو ضمیر کا مرجع خصوصیت سے اسم ماتقدم (پہلے گزرا ہوا اسم ظاہر) ہوتا ہے پھر اگر اس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہ ہو تو وہاں ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے، اور قولہ تعالےٰ "فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا" میں یہ دونوں قسمیں جمع ہوگئی ہیں، چنانچہ دوسرا "عُسر" وہی ہے جو کہ عُسر اوّل ہے، مگر دوسرا یُسر پہلے یُسر سے جداگانہ ہے اسی واسطے رسول اللہ ؐ نے فرمایا ہے "ایک عُسر (تنگی) دو یُسر (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکے گی"۔

اور اگر اوّل اسم نکرہ اور دوسرا معرفہ ہو تو عہد پر محمول کرنے کے لحاظ سے دوسرا اسم وہی ہوگا جو کہ پہلا ہے، مثلاً "اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ" — "فِیْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ"، "اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ صِرَاطِ اللّٰهِ" — "مَا عَلَیْهِمْ مِّنْ سَبِیْلٍ اِنَّمَا السَّبِیْلُ"۔

اور اگر پہلا اسم معرفہ اور دوسرا نکرہ ہو تو ایسی حالت میں کسی قول کا اطلاق نہیں کیا جائے گا بلکہ قرائن پر مدار ہوگا۔ چنانچہ کبھی قرینہ اُن اسموں کے باہم مغائر ہونے پر دلالت کرتا ہے، جیسے "وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ یُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَا لَبِثُوْا غَیْرَ سَاعَةٍ"، "یَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ كِتٰبًا"، "وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْهُدٰی وَاَوْرَثْنَا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ الْكِتٰبَ هُدًی" زمخشری نے کہا ہے کہ "هُدًی" سے یہاں تمام وہ باتیں مُراد ہیں جو کہ موسیٰ علیہ السّلام دین، معجزات، شرائع اور ارشاد (رہنمائی) کی ہدایتوں میں سے لائے تھے۔ اور کبھی کوئی قرینہ اتحادِ اسماء پر دلالت کرتا ہے، جیسے "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ یَتَذَكَّرُوْنَ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا"۔

تنبیہ:

شیخ بہاؤ الدین نے کتاب عروس الافراح میں بیان کیا ہے اور دوسرے لوگوں نے بھی کہا ہے کہ بظاہر حالات یہ قاعدہ جو اوپر بیان ہوا مستحکم اور مکمل نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بہت سی آیتوں سے یہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا پہلی قسم میں (یعنی جب کہ دونوں اسم معرفہ ہوں تو وہ ایک ہی ہوں گے) قول تعالےٰ "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" سے نقض وارد ہوتا ہے۔ کہ اس میں دونوں جگہ "الاحسان" کا لفظ معرفہ وارد ہوا ہے، مگر دوسرا "احسان" پہلے "احسان" سے جداگانہ ہے، دونوں ایک ہی نہیں ہیں کیونکہ پہلے احسان سے "عمل" مراد ہے اور دوسرے احسان سے "ثواب"۔

اسی طرح قولہ تعالےٰ "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" میں بھی پہلے نفس سے قاتل کی ذات اور دوسرے سے مقتول کی ذات مراد ہے اور پھر اسی طرح اس ساری آیت کریمہ میں "الْحُرُّ بِالْحُرِّ" الآیۃ۔ اور قولہ تعالےٰ "هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ" کہ اس کے بعد آگے چل کر فرمایا ہے "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ" یہاں بھی دونوں انسان معرفہ مگر ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں، پہلے انسان سے آدم مراد ہیں اور دوسرے انسان سے اولاد آدم۔ یا قولہ تعالےٰ "وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ ۚ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ" کہ اس میں پہلی کتاب سے قرآن اور دوسری کتاب سے توراۃ و انجیل مراد ہے اور قسم دوم (یعنی دونوں اسموں کے نکرہ ہونے کی حالت میں دونوں کا متغائر ہونا) میں جو قاعدہ قرار دیا گیا ہے وہ یوں ٹوٹ جاتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے قول "وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ" اور قولہ تعالےٰ "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ" ہر دونوں میں ہر دو اسم نکرہ ہیں مگر ساتھ ہی ان میں سے دوسرا اسم بعینہٖ وہی ہے جو کہ پہلا اسم ہے یعنی دونوں ایک ہی چیز ہیں، اور قسم سوم میں قولہ تعالےٰ "أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"، "وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ"، "وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ"، "لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ"، "زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ" وغیرہ آیتوں سے نقض وارد ہو رہا ہے، کیونکہ ان مثالوں میں اسم ثانی اسم اوّل سے جداگانہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان مثالوں میں کوئی مثال قاعدۂ مذکورہ سابقہ کو ذرا بھی نہیں توڑتی۔ کیونکہ "الاحسان" میں جیسا کہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے الف لام

جنس کا ہے اور اس حالت میں وہ بلحاظ معنی اسم نکرہ کے مانند ہوگا (کیونکہ جنسیت سے بھی تنکیر کے طور پر عموم ہی سمجھا جاتا ہے) یہی حالت "اَلنَّفْس" اور "اَلْحُرّ" کی آیت کی ہے، بخلاف آیۃ العُسر کے کہ اس میں الف لام عہد کا یا استغراق کا آیا ہے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہورہا ہے۔

اِسی طرح آیتِ کریمہ "وَمَا يَتَّبِعُ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا اِنَّ الظَّنَّ" میں (جو تیسرے قاعدے کے تحت میں ہے) ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ یہاں دوسرا "ظن" پہلے "ظن" سے جدا گانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہٖ وہی پہلا ظن ہے، اس واسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) بُرا ہی نہیں ہوا کرتا اور ایسا ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ شریعت کے احکام خود ہی ظنّی ہیں[1]۔ آیتِ صلح میں کوئی اَمر اس بات سے مانع نہیں کہ دوسری صلح سے وہی مذکورہ سابقہ صلح مُراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنّت سے ماخوذ ہے اور اِس آیت سے قیاس کے طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام قرار نہیں دینا چاہیئے اور یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ جو صلح کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام قرار دیتی ہو، وہ یقیناً ممنوع ہے۔ آیتِ قتال کی بھی یہی حالت ہے کہ بے شک اس میں قتال ثانی بعینہٖ وہی قتال اوّل نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جس کی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مُراد ہے جو کہ ہجرت کے دوسرے سال ابن الحضرمی کے سریّہ (مہم) میں ہوئی تھی اور وُہی جنگ اس آیت کا سببِ نزول ہے، اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مُراد ہے نہ کہ بعینہٖ وُہی پہلا قتال۔ اب رہی آیۂ کریمہ "وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ" الآیۃ تو اس کے متعلق طِیبی نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ایک زائد اَمر کا فائدہ دینے کے لئے دوبارہ تکرار کرنے کے باب سے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قبل اللہ تعالےٰ اپنے قول "سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ" میں لفظ "رَبّ" کی تکرار اِسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے اور اس کی وجہ اللہ تعالےٰ کی طرف اولاد کی نسبت کرنے سے اس کی تنزیہ (پاکی) میں اطناب کرنا ہے یعنی اِس بات پر زور دینا کہ اللہ تعالیٰ اَولاد جننے سے مُنزّہ ہے، اور اِس قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرارِ الفاظ کا ارادہ نہ کیا جائے۔

شیخ بہاءُ الدّین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ "ایک اسم کو دو مرتبہ ذکر کرنے سے یہ

[1] یہاں امام سیوطی کی مُراد غالباً بعض احکام سے ہے نہ کہ ان احکام شریعت سے جو کہ یقینی ہیں ۱۲ (مصح)۔

مُراد لی جاتی کہ وہ اسم ایک ہی کلام میں یا دو ایسے کلاموں میں مذکور ہو جن کے مابین باہم ملاپ (تواصل) ہو۔ اور باہمی ملاپ (تواصل) کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو، ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین واضح تناسب پایا جاتا ہو اور یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلّم کے بھی ہوں۔"

چنانچہ شیخ کے اس بیان سے آیتِ قتال کا وہ اعتراض بھی دَفع ہوگیا جو اس کی وجہ سے پڑتا تھا۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ آیۂ قتال میں پہلا "قتال" سائل کے قول سے نقل کیا گیا ہے اور دوسرے "قتال" کی حکایت ونقل نبیِ کریم علیہ الصلوٰۃ وَ التّسلیم کے کلام سے ہوئی ہے۔"

قاعدہ افراد (واحد) اور جمع۔

اَلسَّمٰوٰت وَالْاَرْض :

مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک "اَلسَّمَآءُ اور اَلْاَرْض" کا مفرد اور جمع ہونا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی "اَرْض" کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی آیا ہے اس کی جمع کہیں نہیں آئی، برخلاف اس کے "سَمٰوٰت"۔ "سَمَاء" کی جمع آئی ہے۔ "اَرْض" کی جمع نہ آنے کی وجہ اس کا ثقیل ہونا ہے، کیونکہ اُس کی جمع ہے "اَرَضُوْنَ" اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں اللہ تعالےٰ نے "وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ" فرمایا ہے۔ مگر "سَمَاء" کسی جگہ صیغۂ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے ساتھ لایا گیا ہے، جس کے متعلق مناسبِ مقام کوئی نہ کوئی نکتہ ہے، میں نے ان نکات اور باریکیوں کی تشریح اسرار التنزیل میں کی ہے جن کا ماحصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مقصود ہے وہاں "اَلسَّمَاء" کو صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جو کہ عظمت کی وُسعت اور کثرت پر دلالت کرتی ہے، مثلاً "سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ" یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے اپنی کثرت کے لحاظ سے "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ" یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی مختلف تعداد کے "قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ" کیونکہ یہاں پر اُن سب کو غیب سے لاعلم محض بتانا منظور ہے جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی ہر ایک آسمان و زمین کی مخلوق سے علمِ غیب کی نفی مطلوب ہے اور جس مقام پر محض جہت کا بیان مُراد ہے وہاں "اَلسَّمَآء" کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے، مثلاً "وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ"، "ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ

فِي السَّمَآءِ اَنْ يَّخْسِفَ بِكُمُ الْاَرْضَ" یعنی تمہارے اوپر سے۔

اَلرِّيْحُ (ہَوا) یہ مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے۔ جہاں یہ رحمت کے بیان میں مذکور ہے، وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کے سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے۔

ابن ابی حاتم وغیرہ نے اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں "اَلرِّيَاحُ" آیا ہے وہ رحمت (کے لئے) ہے اور جس جگہ "رِيْحٌ" آیا ہے وہ عذاب (کے لئے) ہے۔" اسی لئے حدیث میں وارد ہے "اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا رِيَاحًا وَّلَا تَجْعَلْهَا رِيْحًا" (یعنی اے خدائے! تو اُس (ہوا) کو رِیاح بنا ریح نہ بنا۔)

اس کی حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ رحمت کی ہواؤں کی مختلف صفات وخصوصیات (ہیئتیں) اور فائدے ہوتے ہیں، لہٰذا جب اُن میں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اسی کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھ دیتی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوانات ونباتات دونوں کو فائدہ پہنچاتی ہے۔ لہٰذا رحمت میں بہت سی ہوائیں ہوئیں اور عذاب کی حالت میں وہ (ہوا) صرف ایک ہی طرح سے آتی ہے جس کا نہ کوئی معارض ہے اور نہ کوئی دفع کرنے والا۔

مگر قول تعالےٰ "وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ" جو کہ سورۂ یونس میں ہے، وہ اس قاعدہ سے اس لئے خارج ہو گیا ہے کہ اس میں "ریح" کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو[2] وجہ سے مفرد لایا گیا ہے۔

ایک[1] وجہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالےٰ "جَآءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ" میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اس کے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں مگر مقابلہ کی صورت میں اُن کا جواز نکل آتا ہے، جیسے کہ قولہ تعالےٰ "وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ" میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں اللہ تعالےٰ نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتوں میں بالاستقلال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدائے کا مکر کبھی قابلِ تسلیم نہیں وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے۔

دوسری[2] معنوی وجہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا "ریح" کی

وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اختلاف سے کیونکہ جہاز صرف ایک ہی ہوا (بادِ موافق) سے چلتا ہے لہٰذا اگر اس کو مختلف ہواؤں کے جھیلے میں پڑنا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے۔ غرضکہ اِس جگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کی صفت لفظ "طیبۃ" کے ساتھ بیان فرما کر اس معنی کی تاکید فرما دی۔

اِسی اُصول پر جس کو ہم بیان کر آئے ہیں، قولہ تعالیٰ "اِنْ یَّشَأْ یُسْکِنِ الرِّیْحَ — فَیَظْلَلْنَ رَوَاکِدَ" بھی آیا ہے۔ مگر ابنِ المنیر نے کہا ہے کہ "نہیں یہ آیت مذکورۃ الصدر قاعدہ پر آئی ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب و مصیبت ہوتا ہے۔"

نُور اور ظُلمت۔ "نور" کو ہمیشہ مفرد اور "ظلمات" کو بہ صیغۂ جمع لایا گیا ہے، اور "سَبِیْلَ الْحَقِّ" کو مفرد اور "سُبُلُ الْبَاطِل" کو جمع ذکر کیا گیا ہے، اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیْلِہٖ"

اِس وجہ یہ ہے کہ حق کا راستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ در شاخ اور متعدد ہیں اور "ظلمات" بہ منزلۂ طرق باطل اور "نور" بہ منزلۂ طریقِ حق ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی طرح سے ہیں یعنی یکساں ہیں اور اسی قاعدہ کے اعتبار سے "وَلِیُّ الْمُؤْمِنِیْنَ" — (مسلمانوں کے دوست) کو واحد اور "اَوْلِیَاءُ الْکُفَّار" (کفار کے دوستوں) کو بہ صیغۂ جمع اس وجہ سے بیان کیا گیا کہ ان کی تعداد کثیر ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَاللّٰہُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُھُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّوْرِ وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَوْلِیَاؤُھُمُ الطَّاغُوْتُ یُخْرِجُوْنَھُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَی الظُّلُمَاتِ"

اِسی انداز پر "نار" جہاں کہیں بھی آیا ہے مُفرد آیا ہے اور "جنّت" جمع اور مُفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ "جنان" (باغ) کی مختلف انواع ہیں اور اس حیثیت سے اس کا جمع کر دینا اچھا ہے۔ مگر "نار" (آگ) صرف ایک مادّہ ہے اور اس کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ "جنّت" رحمت ہے اور "نار" عذاب ہے۔ لہٰذا "ریاح" اور "ریح" کی تعریف کے مطابق "جنّت" کو بہ صیغۂ جمع لانا اور "نار" کو مفرد ذکر کرنا مناسب خیال کیا گیا ہے۔

"سمع" مُفرد اور "بصر" بہ صیغۂ جمع اَبصار آیا ہے۔ چونکہ سمع پر مصدریّت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے لہٰذا وہ مفرد لائی گئی لیکن بصر اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ اعضاءِ جارحہ کے شمار میں مشہور ہے اور اس لئے بھی کہ سمع سے آوازوں کا تعلق ہے جو ایک ہی حقیقت (ماہیت)

ہے اور "بصر" رنگتوں اور موجوداتِ عالم سب کے ساتھ تعلّق رکھتی ہے جو مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں، چنانچہ ان دونوں الفاظ کے اِس طرح استعمال کرنے میں ہر ایک کی طرف اس کی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے۔

"اَلصَّدِیْقُ" مفرد آتا ہے اور "اَلشَّافِعِیْنَ" کو جمع لایا گیا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِیْنَ وَلَا صَدِیْقٍ حَمِیْمٍ" ایسا کرنے کی حکمت یہ ہے کہ عموماً شفاعت چاہنے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت ہوتی ہے اور سچّے دوست کی کمی۔

زمخشری نے کہا ہے کہ "کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اس کے بہت سے ہموطن جن میں اکثر اُس کے آشنا بھی نہیں ہوتے محض رحمدلی اور ہمدردی کی وجہ سے اس کی سفارش کے لئے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں، لیکن سچّا دوست ملنا دشوار اور اونٹنی کا انڈہ یا بَیل کا دودھ تلاش کرنے کے مترادف ہے"۔

"اَلْاَلْبَاب" جہاں آیا ہے بصیغۂ جمع ہی آیا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِس کا واحد تلفّظ میں ثقیل ہوتا ہے۔

"مشارق" اور "مغارب" ہر دو مفرد تثنیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں ان کی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر ان کو بصیغۂ تثنیہ لایا گیا ہے وہاں ان کو موسِم صیف (گرما) اور موسِم شِتا (سرما) کے مشرق اور مغرب (طلوع اور غروبِ آفتاب کی جگہ) کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس جگہ اُن کو بہ صیغۂ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دونوں فصلوں (جاڑے اور گرمی) میں تعدّدِ مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کے متعدد ہونے) کا اعتبار کیا ہے اور اُن کے ہر ایک مقام میں جس طرح یہ آئے ہیں اُسی طرح آنے کی وجہ اختصاص (خاص ہونے کی وجہ) یہ ہے کہ سُورَۃُ الرَّحْمٰن میں اُن کا وقوع تثنیہ کے ساتھ ہوا ہے اس لئے کہ اِس سُورت کا سیاق، سیاق المزدوجین[۱] ہے کیونکہ پہلے اللہ تعالےٰ نے ایجاد کی دو نوعیں بیان کی ہیں جو کہ خَلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں۔ پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے، زاں بعد نباتات کی دو نوعیں تنہ دار اور غیر تنہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نجم اور شجر (جڑی بوٹی اور درخت) ہیں۔ اس کے بعد آسمان اور زمین کی دو نوع، بعدہٗ عدل اور ظلم کی دو قسمیں، بعد ازاں زمین سے نکلنے والی چیز کی دو نوع جو کہ غلّے اور سبزیاں ہیں اُن کو بیان کیا اور پھر مکلّفین (بندوں) کی

---

۱ مزدوج ایسا کلام کہ جس میں متکلم قافیہ اور سجع کا لحاظ کر کے دو ہموزن اور حرفِ روی میں باہم مشابہ الفاظ کو جمع کر دے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِيْنٍ" ۱۲

ذکر نوع انسان اور جنّات کو بیان کیا اور اس کے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد ازاں کھاری اور میٹھے پانی والے دونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہٰذا اس سُورت میں مشرق اور مغرب کا تثنیہ کے صیغہ میں آنا بھی حَسَن (اچھا) ٹھہرا۔

اور قولہ تعالےٰ " فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ اِنَّا لَقَادِرُوْنَ " میں اور اسی طرح سورۃ الصّافات میں بھی ان کو بصیغۂ جمع اس لئے لایا گیا ہے تاکہ وہ قدرتِ الٰہی کی وسعت اور اُس کی عظمت پر دلالت کریں۔

فائدہ:

جس مقام پر لفظ " اَلْبَارُّ" بہ صیغۂ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے، وہاں " اَبْرَارُ" کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے، وہاں " بَرَرَةٌ" کہا گیا ہے۔ یہ بات امام راغبؔ نے بیان کی ہے اور اس کی توجیہہ میں کہا ہے کہ دوم یعنی " بَرَرَةٌ " اس واسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ " بَارٌّ " کی جمع ہے اور " بَارٌّ " " بَرٌّ " سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی " اَبْرَار " کا مفرد ہے۔

جہاں کہیں نَسَبْ کے ذکر میں " اَخ " (بھائی) کا لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اس کو " اِخْوَۃٌ " کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جب کہ دوستانہ بھائی چارہ (صداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اس کی جمع " اِخْوَانٌ " کہی گئی ہے۔ یہ بات ابنؔ فارس وغیرہ نے کہی ہے مگر اس پر یہ اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر " اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ " اور نَسَبْ کے بیان میں " اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِیْٓ اِخْوَانِهِنَّ "، " اَوْ بُيُوْتِ اِخْوَانِكُمْ " لایا گیا ہے (کہ یہ مذکورہ سابقہ قاعدہ کے خلاف ہے)۔

فائدہ

ابُوالحسن اخفش نے ایک خاص کتاب افراد (واحد) اور جمع کے موضوع پر تالیف کی ہے جس میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیئے ہیں مگر چونکہ ان میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں لہٰذا میں ذیل میں صرف انہی الفاظ کی چند مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتا ہوں جن کی جمع اور مفرد کے دریافت کرنے میں خِفا (پوشیدگی) کے باعث دقت پیش آسکتی ہے۔

اَلْمَنّ	اِس کا واحد ہی نہیں۔	اَلسَّلْوٰی	اِس کا واحد بھی نہیں سُنا گیا۔

لفظ	معنی
اَلنَّصَارٰی	یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر بموزن "قدیم" و "قبیل" کی جمع ہے۔
اَلعَوَانُ	اُس کی جمع عُوْنٌ
اَلْهُدٰی	اس کا واحد ہی نہیں ہے۔
اَلْاِعْصَارُ	اُس کی جمع اَعَاصِیْرُ آتی ہے۔
اَلْاَنْصَارُ	اس کا واحد نَصِیْرٌ ہے جیسے شَرِیْفٌ کی جمع اَشْرَافٌ آتی ہے۔
اَلْاَزْلَامُ	اس کا واحد ہے زَلَمٌ اور بعض کہتے ہیں کہ زُلَمٌ (ضمہ کے ساتھ)۔
مِدْرَارًا	اس کی جمع مَدَارِیْرُ ہے۔
اَسَاطِیْرُ	اِس کا واحد ہے اُسْطُوْرَۃٌ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ اس کا واحد اَسْطَارٌ لفظ سَطْرٌ کی جمع ہے۔
اَلصُّوَرُ	"صُوْرَۃٌ" کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اَصْوَار کا واحد ہے۔
فُرَادٰی	یہ فَرْد کی جمع ہے۔
قِنْوَانٌ	لفظ قِنْوٌ کی جمع ہے۔
صِنْوَانٌ	لفظ صِنْو کی جمع ہے۔
	لغتِ (عرب) میں کوئی جمع اور تثنیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ
	نہیں آتے ہیں سوائے اِن دونوں لفظوں کے البتہ ایک تیسرا لفظ اور بھی ہے جو کہ قرآن میں نہیں آیا ہے۔ یہ بات ابن خالویہ نے کتاب "لیس" میں بیان کی ہے۔
اَلْحَوَایَا	یہ "حَاوِیَۃ" کی جمع ہے۔ اور ایک قول کے اعتبار سے یہ "حَاوِیَا" کی جمع ہے۔
نُشُرًا	لفظ "نَشُوْرٌ" کی جمع ہے۔
عِضِیْنَ اور عِزِیْنَ	"عِضَۃ" اور "عِزَۃ" کی جمعیں ہیں۔
اَلْمَثَانِیْ	"مَثْنٰی" کی جمع ہے۔
تَارَۃً	اس کی جمع "تَارَاتٌ" آتی ہے، اور "تِیَرٌ" بھی۔
اَیْقَاظًا	"یَقِظ" کی جمع ہے۔
اَلْاَرَائِکَ	"اَرِیْکَۃ" کی جمع ہے۔
سَرِیٌّ	اس کی جمع "سِرْیَان" آتی ہے۔ جیسے کہ "خَصِیّ" کی جمع "خِصْیَان" آتی ہے۔
اٰنَاءَ الَّیْلِ	یہ "اَنًا" مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن "مَعًا" کے آتا ہے بعض کہتے ہیں کہ "اِنًی" بروزن "قِرْدٌ" کی جمع ہے اور ایک قول کے مطابق "اِنْوَۃٌ" بروزن

	فُرقَۃٌ کی جمع ہے۔
اَلصَّیَاصِیْ	یہ صِیْصِیَۃٌ کی جمع ہے۔
مِنْسَاَۃٌ	اس کی جمع "مَنَاسِیْ" آتی ہے۔
اَلْحُدُورُ	اس کی جمع "حُدُوْدٌ" (ضمہ کے ساتھ) آیا کرتی ہے۔
غَرَابِیْبُ	یہ غِرْبِیْبٌ کی جمع ہے۔
اَتْرَابٌ	یہ تِرْبٌ کی جمع ہے۔
اَلْآلَاء	یہ اِلًی بروزن مِعًی کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ اَلًی بروزن قَفًی اور بقول بعض اِلْیٌ بروزن قِرْدٌ کی جمع ہے اور بعض علماء کا قول ہے کہ یہ اِلْوٌ کی جمع ہے۔
اَلتَّرَاقِیْ	یہ تَرْقُوَۃٌ کی جمع ہے (بفتح اوّل)۔
اَلْاَمْشَاج	یہ مَشِیْجٌ کی جمع ہے۔
اَلْفَافًا	یہ لِفٌّ (بالکسر) کی جمع ہے۔
اَلْعِشَارُ	یہ عُشَرَاءُ کی جمع ہے (دس ماہ کی حاملہ اونٹنیاں)۔
اَلْخُنَّسُ	یہ خَانِسَۃٌ کی جمع ہے۔
اَلْکُنَّسُ	یہ کَانِسَۃٌ کی جمع ہے۔
اَلزَّبَانِیَۃ	یہ زِبْنِیَۃٌ کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ زَابِنٌ یا زَبَانِیْ کی جمع ہے۔
اَشْتَاتًا	یہ شَتٌّ اور شَتِیْتٌ کی جمع ہے۔
اَبَابِیْلَ	اِس کا واحد نہیں ہے بعض کہتے ہیں کہ اَبُوْل ہے مثل عَجُوْل اور بقول بعض اِبِّیْل مثل اِکْلِیْل اس کا واحد ہے۔

فائدہ

قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد (گنتی) کے الفاظ "مَثْنٰی وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" اور غیر عدد میں سے "طُوًی" کا لفظ آیا ہے۔ یہ بات اخفش نے اپنی مذکورہ بالا کتاب (لیس) میں بیان کی ہے اور صفات میں سے ایک لفظ "اُخَرُ" قولہ تعالےٰ "وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" میں آیا ہے۔

امام راغبؔ وغیرہ کا بیان ہے کہ "اُخَرُ" اس لفظ کی تقدیر سے معدول ہے جس میں الف ولام ہوتا ہے (اَلْاُخَرُ) حالانکہ کلام عرب میں اُس کی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَلُ کا وزن جس طرح پر استعمال ہوتا ہے اُس کی صورت یہ ہے کہ یا تو اس کے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو "مِنْ" کا ضرور ذکر ہوتا ہے۔ اِس حالت میں اس کو مُثَنّٰی، جمع اور مؤنث کا صیغہ نہیں بناتے، یا "مِنْ" اُس سے حذف کر دیا جاتا ہے اور اب اس پر الف

ولام آتا ہے اور اس طرح کے "اَفْعَلُ" کو تثنیہ اور جمع کا صیغہ بنا سکتے ہیں۔ مگر یہ لفظ یعنی اُخَرُ اپنے ہموزن کلمات میں اِس طرح سے ہے کہ اس پر بغیر الف ولام آنے کے بھی اس کا تثنیہ اور جمع بنالیا جاتا ہے (اسی وجہ سے اس کا معدول ہونا قرینِ قیاس ہے)۔

کرمانی نے آیت مذکورہ کے بارے میں کہا ہے کہ اگرچہ اس مقام پر لفظ "اُخَرُ" ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم محض اِس وجہ سے اس کا الف ولام یعنی "اَلاُخَرُ" سے معدول ہونا کچھ ممتنع نہیں، اِس لئے کہ اس میں ایک وجہ سے الف لام مقدر بھی ہے اور ایک وجہ سے نہیں بھی ہے۔

قاعدہ

جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ کرنے کی حالت میں کبھی تو اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ ایک جمع کے افراد میں سے ہر ایک فرد کا مقابلہ دوسرے جمع کے ہر ایک فرد سے کیا جائے، جیسے قولہ تعالیٰ "وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ" یعنی ان لوگوں میں سے ہر ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" یعنی ہر ایک مخاطب پر اس کی ماں حرام کی گئی ہے۔ "يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي اَوْلَادِكُمْ" یعنی اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اُس کی اولاد کے بارے میں نصیحت کرتا ہے "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ" ہر ایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے۔

اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کے ہر ایک فرد کے واسطے اُس جمع کا ثبوت ہو، مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً" یعنی جن لوگوں کے واسطے کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے، ان میں سے ہر ایک شخص کو (فرد کو) پورے اَسّی اَسّی کوڑے مارو۔ شیخ عزالدین نے قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ" کو بھی اِسی قبیل سے قرار دیا ہے، یعنی ہر ایک مومن اور نیکوکار کے لئے جنّتوں کی بشارت ہے۔

اور کبھی اس مقابلہ سے مذکورہ دونوں اُمور کا معاً احتمال ہوتا ہے، ایسی حالت میں ایک ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دو امروں میں سے ایک کی تعیین کردے۔

لیکن اگر جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے ہو جائے تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے کہ صیغۂ جمع لفظِ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا مگر کبھی وہ مفرد کی تعمیم بھی چاہتا ہے، جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" میں ہے کہ اس کے معنی ہیں ہر شخص پر فی یوم ایک مسکین کا طعام فدیہ ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً" میں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر شخص اس

سزا کا مستحق ہے۔

فائدہ

ایسے الفاظ کا بیان جن کو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے حالانکہ وہ مترادف کی قسم سے نہیں ہوتے۔

مثلاً خوف، خشیت، کہ ایک لُغوی ان کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا۔ مگر اس میں شک نہیں کہ "خشیت" بہ نسبت "خوف" کے بہت بڑھی ہوئی اور اعلےٰ شئے ہے۔ خشیت نہایت خوف زدہ ہونے کو کہتے ہیں۔ وہ اہلِ عرب کے قول "شَجَرَۃٌ خَشِیَۃٌ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں سُوکھا ہوا درخت اور درخت کا سُوکھ جانا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہے اور خوف کا ماخذ ہے "نَاقَۃٌ خَوْفَاءُ" یعنی وہ اونٹنی جس کو کچھ بیماری ہو، اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا۔ اِسی وجہ سے خشیت کو اللہ تعالیٰ کے قول "یَخْشَوْنَ رَبَّھُمْ وَیَخَافُوْنَ سُوْٓءَ الْحِسَابِ" میں "خشیت" کو اللہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور اِن دونوں لفظوں کے مابین اس طرح بھی تفریق کی گئی ہے کہ "خشیت" اس شخص کی عظمت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس سے ڈر لگتا ہو، اگرچہ "خاشی" (ڈرنے والا) قوی کیوں نہ ہو مگر خوف ڈرنے والے شخص کی دلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے خواہ ڈرانے والی چیز کیسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو۔

اِس کی دلیل یہ ہے کہ خ، ش اور ی اِن تینوں حروف کے رَدّ و بَدَل میں عظمت کا راز پنہاں ہے، جیسے لفظ "شیخ" بڑے سردار کے لئے موضوع ہے، اور لفظ "خَیْش" موٹے اور سخت کپڑے کے معنی میں ہے، اِسی لئے "خشیت" کا لفظ بیشتر اللہ تعالےٰ کے حق میں آیا ہے مثلاً "مِنْ خَشْیَۃِ اللّٰہِ" "اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمَاءُ" اور یہ بات کہ پھر "یَخَافُوْنَ رَبَّھُمْ مِّنْ فَوْقِھِمْ" کیوں خدائے تعالےٰ ہی کے حق میں آیا ہے، تو معلوم ہونا چاہئے کہ اِس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اِس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ اللہ تعالےٰ نے اُن کی قوت اور مضبوطیٔ خلقت کا ذکر کیا تھا لہٰذا اُن کے حق میں خوف کا لفظ لایا گیا اور اِس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور و عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی "مِنْ فَوْقِھِمْ" کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور "فوقیت" عظمت پر

دلالت کرتی ہے۔

غرضکہ خدائے تعالےٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا۔ اور انسانوں کے بارے میں اس بات کی تنبیہ اس لیئے نہیں کی کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اُس کے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دے کر اُسے ثابت کیا جائے۔

اَلشُّحُّ اور اَلْبُخْلُ۔ شُح کے معنی سخت ترین بُخل (مکّھی چُوس) کے ہیں۔

امام راغب کا قول ہے کہ "شحّ" اُس بخل کا نام ہے جس کے ساتھ حرص (لالچ) بھی پائی جاتی ہے۔

عسکری نے "بخل" اور "ضنّ" کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ "ضنّ" کی اصل عاریتی چیز (ل) کے واسطے ہے اور بُخل ہبہ کر دی جانے والی اشیاء میں ہوتا ہے، اِسی لئے کہا جاتا ہے "هُوَ ضَنِيْنٌ بِعِلْمِهٖ"[1] اور "بَخِيْلٌ" نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے، اِس طرح کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے، تو وہ شَے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (مانگنے پر دینا) اس کے خلاف ہے یعنی اس میں عاریت دینے والے شخص کی ملکیت بحال رہتی ہے۔ اسی واسطے اللہ تعالےٰ نے فرمایا "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِيْنٍ"[2] یہاں "بِبَخِيْلٍ" نہیں فرمایا۔

سَبِيْل اور طَرِيْق۔ اِن میں سے پہلا لفظ بیشتر نیک باتوں کے لئے آتا ہے، اور "طریق" کے نام سے قریب قریب اُس وقت تک نیکی کا ذکر مُراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ مِل کر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اِس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص کر دے مثلاً قولہ تعالےٰ "يَهْدِيْ اِلَى الْحَقِّ وَاِلٰى طَرِيْقٍ مُّسْتَقِيْمٍ"۔ امام راغب کا قول ہے کہ "سَبیل اس راستے کو کہتے ہیں جس میں کچھ آسانی ہو۔ اِس لحاظ سے وہ اخص (خاص تر) ہے۔

جَآءَ اور اَتٰی دونوں کے معنی ایک ہیں مگر اُن کے استعمال میں فرق ہے۔ اوّل یعنی جَآءَ جواہر اور اعیان کے بارے میں بولا جاتا ہے، اور دوم یعنی "اَتٰی" معانی اور زمانوں کے متعلق استعمال ہوتا ہے۔ اسی سبب سے لفظ "جَآءَ" کا وقوع قولہ تعالےٰ "وَلِمَنْ جَآءَ

---

[1] وہ اپنے علم پر تنگدلی کرتا ہے یعنی کسی کو بتانے میں کنجوسی کرتا ہے ۱۲ مترجم

[2] اور وہ (رسول) غیب پر تنگدل نہیں ہے یعنی غیب کی باتیں بتانے میں کمی نہیں کرتا۔ ۱۲ مترجم

بِہٖ حِمْلُ بَعِیْرٍ "، " وَجَاءُوْ عَلٰی قَمِیْصِہٖ بِدَمٍ کَذِبٍ "، " وَجِیْءَ یَوْمَئِذٍ بِجَہَنَّمَ " میں ہوا ہے کیونکہ بارِ شتر، قمیص، دم اور جہنّم یہ سب جواہر اور عین چیزیں ہیں۔ مگر قولہ تعالےٰ " اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ " اور " اَتَاھَا اَمْرُنَا " میں " اَتٰی " کا لفظ آیا ہے کیونکہ امرِ الٰہی ایک معنی ہے نہ کہ ذات۔

اور قولہ تعالےٰ " وَجَاءَ رَبُّکَ " (یعنی اس کا اَمر آیا) میں اَمر سے قیامت کی سختیاں مُراد ہیں جو مُشاہدہ میں آنے والی چیزیں ہونے کے لحاظ سے عین کہلا سکتی ہیں۔

اِسی طرح قولہ تعالےٰ " جَاءَ اَجَلُھُمْ " بھی ہے کیونکہ اجل (موت) مشاہدہ میں آنے والی شئے کے مانند ہے اور کوئی شخص اس کے آنے سے انکار نہیں کرسکتا۔ اِسی وجہ سے اہلِ عرب کے قول " حَضَرَہُ الْمَوْتُ " میں اس کی تعبیر لفظ حضور (آمد) کے ساتھ کی گئی ہے۔

اور قولہ تعالےٰ " جِئْنَاکَ بِمَا کَانُوْا فِیْہِ یَمْتَرُوْنَ " اور " اَتَیْنَاکَ بِالْحَقِّ " میں بھی اسی سبب سے یہ فرق کیا گیا ہے کہ اوّل یعنی " جِئْنَاکَ " عذاب کے واسطے ہے اور عذاب بہ خلاف حق کے ایک مشاہدہ میں آنے والی اور آنکھوں سے دیکھی جانے والی چیز ہے۔

امام راغب نے کہا ہے کہ " اِتْیَان " آسانی اور نرمی کے ساتھ آنے کو کہتے ہیں، اس لئے وہ مطلق مجیٔ سے خاص تر ہے اور اِسی لئے اُس سیلاب کے لئے جو اپنی رَو میں جدھر مُنہ پڑے اُدھر چلا جارہا ہو کہا جاتا ہے " اَتِیٌّ وَاَتَاوِیٌّ "۔

مَدَّ اور اَمَدَّ۔ امام راغب کا قول ہے " اِمْدَاد " کا لفظ اکثر پسندیدہ چیزوں کے متعلق آیا ہے، مثلاً " وَاَمْدَدْنَاھُمْ بِفَاکِھَۃٍ " مگر " مَدَّ " کا استعمال ناپسندیدہ شئے کے حق میں ہوا ہے، جیسے " وَنَمُدُّ لَہٗ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا "۔

سَقٰی اور اَسْقٰی اوّل یعنی " سَقٰی " اُس چیز کے لئے آتا ہے جس میں کسی طرح کی کلفت نہیں ہوتی اِسی واسطے اُس کا ذکر جنّت کی شراب (پینے کی چیز) کے بارے میں ہوا ہے، مثلاً " وَسَقَاھُمْ رَبُّھُمْ شَرَابًا طَھُوْرًا " اور دوسرا لفظ یعنی " اَسْقٰی " ایسی چیز کے بارے میں آتا ہے کہ اُس کے اندر کُلفت ہوتی ہے، اِسی لئے اُس کا ذکر دُنیاوی پانی کے باب میں ہوا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ " وَاَسْقَیْنَاھُمْ مَّاءً غَدَقًا " امام راغب کا قول ہو کہ " اِسْقَاء " کا لفظ بہ نسبت " اَلسَّقْیُ " کے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ " اِسْقَاءَ " اسے کہتے ہیں کہ تو اس کو وہ چیز بنادے جس میں سے وہ پی سکے اور سیراب ہوسکے۔ اور " اَلسَّقْیُ " کا مُدعا یہ ہے کہ تو اس کو وہ چیز عطا کردے جس کو وہ پی جائے۔

عَمِلَ اور فَعَلَ۔ عَمِلَ اُس چیز کے لئے آتا ہے جو کہ امتداد (درازی) کے ساتھ ہو اور

فعل اس کے برخلاف ہے، مثلاً "کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِاَصْحَابِ الْفِیْلِ"، "کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِعَادٍ" "کَیْفَ فَعَلْنَا بِھِمْ"۔ اِن مثالوں میں فعل کا لفظ ہلاک کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے، اور اس میں ذرا بھی دیر نہیں لگی، یعنی بلا تاخیر فوراً ہلاک کئے جانے والوں پر تباہی واقع ہوگئی اور اسی طرح قولہ تعالٰے "وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ" میں بھی یہ مراد ہے کہ فرشتوں کو جو حکم ملتا ہے وہ آنکھ جھپکتے ہی اس کی تعمیل کر دیتے ہیں۔

غرضکہ فِعْل کا موقع ایسے اُمور میں جو فوراً ہو جاتے ہیں۔ لیکن عَمَلْ کے ساتھ ان کاموں کو تعبیر کیا جاتا ہے جو عرصہ دراز تک مُسَلْسَلْ جاری رہتے ہیں۔ جیسے کہ اللہ تعالٰے اپنے قول "وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" میں فرماتا ہے کیونکہ اس جگہ نیک کاموں کے کرنے پر مداومت مقصود ہے نہ یہ کہ اُسے جھٹ پٹ ایک دفعہ ہی کرکے فراغت حاصل کرلیں اور عمل میں امتدادِ زمانہ کے معنی پائے جانے کی دلیل اللہ تعالٰے کے قول "یَعْمَلُوْنَ لَہٗ مَا یَشَآءُ" اور "مِمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَا" سے بھی نکلتی ہے، اِس لئے کہ چوپایہ جانوروں، پھلوں اور کھیتوں کا پیدا کرنا امتداد کے ساتھ ہوا ہے۔

قولہ تعالٰے "وَافْعَلُوا الْخَیْرَ" میں لفظ فعل سے یہ مُراد ہے کہ جلدی کرو، جیساکہ فرمایا ہے "فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرَاتِ" (یعنی نیکیوں کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے پیشدستی کرو) یا اسی طرح اپنے قول "وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِلزَّکٰوۃِ فَاعِلُوْنَ" میں یہ مُراد لی ہے کہ وہ لوگ بہت جلد اور بلا درنگ زکوٰۃ ادا کر دیتے ہیں۔

قُعُوْدٌ اور جُلُوْسٌ۔ اِن میں سے پہلا لفظ یعنی قعود اِس بات کے لئے آتا ہے جس میں درنگ پایا جاتا ہو، بہ خلاف لفظ دوم یعنی "جُلُوْس" کے۔ چنانچہ اسی سبب سے "قَوَاعِدُ الْبَیْتِ" کہا جاتا ہے "جَوَالِسُ الْبَیْتِ" نہیں کہا جاتا، اِس لئے کہ "قُعُوْد" کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اُس کی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قائم رہتی ہیں۔

اور "جَلِیْسُ الْمَلِکِ" کہنے اور "قَعِیْدُ الْمَلِکِ" نہ کہنے کی یہ علّت ہے کہ شاہی درباروں میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔ چنانچہ اِنہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قُعُوْد قولہ تعالٰے "فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ" میں اِس بات کا اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اس نشست کو زوال نہیں، اور چونکہ "جُلُوْس" کا مفہوم اس کے خلاف تھا لہٰذا "تَفَسَّحُوْا فِی الْمَجَالِسِ"

ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے۔

تمام اور کمال۔ یہ دونوں لفظ معنی میں متفاوت ہیں، اور قولہ تعالےٰ "اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ" میں یہ دونوں ایک ساتھ جمع ہو گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ "اتمام" کے معنی ہیں اصل کی کمی اور نقصان زائل کر دینا۔ اور "اکمال" کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو کمی اور نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اُس کا بھی نکال دینا۔ لہٰذا قولہ تعالےٰ "تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" اس بات سے اچھا ہے کہ بجائے "كَامِلَةٌ" کے اس میں "تَامَّةٌ" لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ "عَشَرَةٌ" سے ہو چکا تھا اور اب محض اُس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہے جو اس کے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں گزرتا ہے۔

ایک قول میں اِس طرح ہے کہ "تَمَّ" سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شئے تمام ہوئی ہے اس میں پہلے کوئی نقص موجود تھا، مگر "كَمُلَ" سے اِس بات کا شعور نہیں ہوتا۔

العسکری کا قول ہے کہ "کمال موصوف پر (جس کا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے ابعاض (حصّوں، افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے، اور تمام اس جزء کا نام ہے جس کے ذریعہ سے موصوف "تام" (پورا) ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے "اَلْقَافِيَةُ تَمَامُ الْبَيْتِ" (قافیہ شعر کو پورا کرتا ہے۔) وہ "كَمَالُ الْبَيْتِ" نہیں کہلاتا۔ ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ "پورا شعر" تو کہیں گے "اَلْبَيْتُ بِكَمَالِهٖ" یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے۔"

اِعْطَاءٌ اور اِيْتَاءٌ۔ الخوبی کا قول ہے کہ "اہل زبان اِن دونوں لفظوں کے معنوں میں تقریباً کوئی فرق نہیں کرتے۔ مگر مجھ پر اِن دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت ظاہر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ "اِيْتَاءٌ" اپنے مفعول کو ثابت کرنے کے بارے میں لفظ "اِعْطَاءٌ" سے زیادہ قوی ہے کیونکہ "اِعْطَاءٌ" کا ایک مُطاوع[1] بھی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "اَعْطَانِيْ فَعَطَوْتُ" (اس نے مجھ کو دیا پس میں نے لیا) مگر "اِيْتَاءٌ" کے باب میں "اٰتَانِيْ فَاَتَيْتُ" نہیں کہا جا سکتا، بلکہ بجائے "فَاَتَيْتُ"

[1] مطاوعت ایک فعل کا دوسرے ہموزن فعل کے بعد اس طرح پر آنا کہ وہ فعل متعدی کو اپنے مفعول کے ساتھ متعلق کرتے وقت اس تعلق کا اثر قبول کرنے پر دلالت کرے جیسے جَمَعْتُہٗ فَاجْتَمَعَ میں نے اس کو اکٹھا کیا پس وہ اکٹھا ہو گیا یعنی مفعول نے فعل کا اثر قبول کر لیا۔ چنانچہ اس مثال میں "فَاجْتَمَعَ" مُطاوع ہے۔ ۱۲

کے "فَاَخَذْتُ" کہا جائے گا۔ اور جس فعل کا کوئی مُطاوع ہوتا ہے وہ بہ نسبت اس فعل کے جس کا مُطاوع نہیں ہوتا اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہو گے "قَطَعْتُہٗ فَانْقَطَعَ" (میں نے اس کو کاٹا پس وہ کٹ گیا) تو یہ قول اس بات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل اس اس محل کے اندر (اس موقع پر) ایک ایسے قبول اثر پر موقوف تھا کہ اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہوسکتا تھا۔ اور اسی لئے "قَطَعْتُہٗ فَمَا انْقَطَعَ" (میں نے اُس کو کاٹا تو وہ نہیں کٹا) کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوع نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بری ہوتا ہے۔ یعنی اس کے بارے میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے، مثلاً کوئی شخص کہے "قَتَلْتُہٗ فَانْقَتَلَ" یا "فَمَا انْقَتَلَ" اور "ضَرَبْتُہٗ فَانْضَرَبَ" یا "فَمَا انْضَرَبَ" تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال جب بھی کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو ان کا مفعول بھی اسی وقت محل میں ثابت ہوجاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں ان کے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا غرضکہ ان وجوہ سے لفظ "ایتا" بہ نسبت "اِعطاء" کے زیادہ قوی قرار پاتا ہے۔

الخُوَیی نے کہا ہے کہ میں نے قرآن کے کئی مقامات میں اس بات پر غور کیا تو دیکھا کہ وہاں یہ اصول ملحوظ رکھا گیا ہے اور اس قاعدے کی رعایت کی گئی ہے۔ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے "تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ" اس لئے کہ ملک وسلطنت ایک بڑی چیز ہے، خدا تعالےٰ اسے اسی بندے کو عطا کرتا ہے جس میں اس کے سنبھالنے کی قوت ہو۔

اسی انداز پر قولہ تعالےٰ "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ" اور "آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي" ہے (بوجہ قرآن کی عظمت وشان کے) اور فرمایا "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ" اس لئے کہ بے شک وہ (کوثر) میدانِ حشر میں پانی پینے کے لئے جانے کی جگہ ہے اور پھر وہاں سے سیراب ہوکر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنّت کے عزت کے مکانوں سے قریب ہے اس وجہ سے اس کی تعبیر لفظ اعطاء کے ساتھ کی گئی ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہت جلد اس کو ترک فرماکر دوسرے اس سے بڑھے ہوئے درجات جنّت میں منتقل ہوں گے (یعنی کوثر سے منتقل ہوکر جنّت میں تشریف لے جائیں گے)

اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى" بھی ہے۔ اس وجہ سے کہ اس میں "اعطاء" اور زیادتی کی تکرار یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ؀

پوری طرح راضی ہو جائیں گے، نیز اس کی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کر لینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے لحاظ سے "الکوثر" ہی کی نظیر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ" کی بھی یہی حالت ہے کہ اُس میں موجودات کے اعتبار سے "اِعْطَاء" کا وقوع بار بار ہوتا ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ" میں بھی "اِعْطَاء" کی قوت بھی اس بات سے آشکارہ ہوتی ہے کہ اس کا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفّار جو کہ جزیہ دیتے ہیں وہ اس کو برخوشی تو دیتے نہیں بلکہ بامرِ مجبوری اور بد دلی سے ادا کرتے ہیں۔

فائدہ

امام راغب نے کہا ہے کہ "قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا کرنا لفظ "اِیْتَاء" کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جیسے "اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ" اور "اَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ" امام راغب نے مزید کہا ہے کہ جس موقعہ پر کتاب (کتاب اللہ) کے وصف میں "اٰتَیْنَا" کا استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت ان مقامات کے جہاں "اُوْتُوْا" موقعہ پر آیا ہے زیادہ بلیغ ہے، اس لئے کہ "اُوْتُوْا" کبھی ایسے موقعہ پر بھی بولا جاتا ہے جب کہ کتابُ اللہ ایسے شخص کو دی گئی ہو جو اُسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اُترے۔ اور "اٰتَیْنٰھُمْ" صرف انہی لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جن کے دل کتابُ اللہ کو قبول کرلیں۔

اَلسَّنَۃ اور اَلْعَام۔ امام راغب نے کہا ہے کہ "اَلسَّنَۃ" کا بیشتر استعمال اس سال کے بارے میں ہوتا ہے جس میں گرانی اور قحط ہو۔ اسی لئے خشک سالی کو "اَلسَّنَۃ" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر "اَلْعَام" زیادہ تر اس سال کے بارے میں مستعمل ہے جس میں ارزانی اور سرسبزی اور پیداوار کی زیادتی پائی جائے۔

اسی بیان کے ذریعہ سے قولہ تعالےٰ "اَلْفَ سَنَۃٍ اِلَّا خَمْسِیْنَ عَامًا" میں جو نکتہ ہے اُس کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے مستثنیٰ کو "عَام" کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو "اَلسَّنَۃ" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔"

قاعدہ

سوال وجواب کا بیان۔

جواب کے بارے میں اصل یہ ہے کہ جب سوال واجب ہو تو اُسے سوال کے مطابق ہونا چاہیئے۔ مگر کبھی اس بات پر آگاہ کرنے کی غرض سے کہ سوال کو یُوں ہونا چاہیئے، جواب دینے

میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں (یعنی یہ سمجھانے کے لئے کہ سائل کا سوال غلط ہے اس کو جواب کے انداز پر سوال کرنا مناسب تھا۔ سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اس کو چھوڑ کر جواب میں کچھ اور کہہ دیتے ہیں)

سکاکی نے اِس اندازِ جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیا ہے اور ہر سوال میں چونکہ اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو، جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمقتضائے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اُس سوال کی مثال ہے جس کے مقتضیٰ کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ، قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ" لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت تو کیا تھا کہ وہ ابتدا میں باریک ڈورے کی طرح ظاہر ہو کر پھر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا ہے اور پھر بدرِ کامل ہو جانے کے بعد یوں گھٹنا شروع کیوں ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاند رات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے۔ مگر اس سوال کے جواب میں ان لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتا دی گئی ہے اس کی وجہ نہیں سمجھائی گئی ہے تو اس کی علت یہ ہے کہ سوال کرنے والوں کو اس بات سے آگاہ کرنا تھا کہ جو کچھ تم کو بتایا گیا ہے صرف اسی کو پوچھنا چاہئے تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا۔

سکاکی اور اس کے پیرو کاروں کا قول یہی ہے مگر تفتازانی نے اس پر کلام کرتے ہوئے آخر میں کہا ہے کہ "یہ جواب اس طرح اِس لئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علمِ ہیئت کی باریکیوں کو سمجھ سکتے۔"

میں کہتا ہوں "کاش میں اِس بات کو معلوم کر سکتا کہ اِن (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنیاد پر ایسا کہا ہے کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اس کے سوا کسی دوسری بات کے متعلق کیا گیا تھا۔ آخر اس اَمر کے ماننے میں کیا مانع پیش آتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انھیں اِس کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا کیونکہ آیت کا نظم بلا شُبہ اس بات کا بھی ویسا ہی احتمال رکھتا ہے، جیسا کہ ان لوگوں کے قول کا احتمال اس میں پایا جاتا ہے۔ مگر میرے خیال میں چونکہ جواب کے اندر چاند کی حکمت کا بیان ہوا ہے لہٰذا یہ اس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے جس کو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اس بات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے وہ یہ کہ جواب کے بارے میں اصل

اَمر پر غور کیا جائے تو اُس کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے اور اس کو اگر اصل کے دائرہ سے خارج کیا جائے تو اس کے لئے کوئی دلیل ہونی چاہئے۔ پھر کسی اسنادِ صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اسی بات کا کیا گیا تھا جس کو ان (مذکورہ بالا) لوگوں نے بیان کیا ہے، بلکہ اس بارے میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے ہی قول کی تائید کرتی ہے۔

ابن جریر نے ابو العالیہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، ہم کو خبر ملی ہے کہ صحابہ رضؓ نے کہا تھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہلال کیوں پیدا کئے گئے ہیں؟ اس وقت اللہ تعؔ نے یہ آیت نازل فرمائی "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ۔ الآیۃ"

پس اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اس کی کیفیت باعتبارِ علمِ ہیئت نہیں پوچھی تھی اور کوئی دین دار آدمی صحابہ رضؓ کی نسبت یہ گمان بھی نہیں کر سکتا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے کہ بہ آسانی علمِ ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے، کیونکہ صحابہ رضؓ کا فہم نہایت اَدق اور ان کا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کس طرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو عجم کے عام افراد نے معلوم کر لیا صحابہ رضؓ اس بات کو معلوم کر سکنے میں عاجز رہتے، حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اہلِ عجم ذہنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت زیادہ کمزور اور بَلِیْدُ الذِّہن تھے۔ اور یہ بات بھی اس حالت میں ماننی چاہئے جب کہ علمِ ہیئت کی کوئی قابلِ اعتبار بنیاد اور اصل ہو، ورنہ اِس حالت میں کہ اِس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد اور (خراب) ہیں کہ اُن پر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی، اِس کا کیا اعتبار کر سکتے ہیں۔

میں نے ایک خاص کتاب علمِ ہیئت کے موضوع پر لکھی ہے، اِس کے ہر ایک مسئلہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ذریعہ توڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آسمان پر تشریف لے گئے تھے آپ نے اسے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور عالمِ ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا تھا۔ اور آپ کے آسمانوں کے خالق کی طرف سے وحی بھی آئی تھی۔ ورنہ اگر سوال اِس بات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ ممتنع (مشکل) نہ تھی کہ اس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا کہ سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آجاتا،

اور اُن کے ذہن میں جم سکتا، بالکل اسی طرح جیسے اُن لوگوں نے کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کیا تو اس کا اُن کو تشفی بخش جواب دیدیا گیا۔

البتہ اس قسم کے جواب کی (جس میں سائل کے سوال کے خلاف اُسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو) صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا " وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ " تو موسیٰ ؑ نے کہا " رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا " اِس مقام پر سوال لفظ " مَا " کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ جنس ونسل سے بری ہے اور اُس کی ذات کا اِدراک محال ہے لہٰذا سائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست اَمر کی طرف عدول کیا گیا یعنی ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفتِ باری تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا " اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ " یعنی کیا تم اِس شخص کا جواب نہیں سُنتے ہو دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے پھر موسیٰ علیہ السلام نے یہ جواب دیا " رَبُّكُمْ وَرَبُّ اٰبَآئِكُمُ الْاَوَّلِيْنَ " یہ جواب اُن لوگوں کے فرعون کی ربوبیت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر ازروئے نص (صراحت) شامل تھا اگرچہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سُن کر فرعون نے حضرت موسیٰ ؑ سے تمسخر کیا اور جب موسیٰ ؑ نے یہ دیکھا کہ ان لوگوں نے ان کی بات اَب تک نہیں سمجھی ہے تو انھوں نے سہ بارہ زیادہ ملامت کرنے کے طرز پر جواب دیا " اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ "۔

اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال " يُنَجِّيْكُمْ مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ " ہے کیونکہ یہ قول " مَنْ يُّنَجِّيْكُمْ مِّنْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ " کے جواب میں کہا گیا ہے۔ اور موسیٰ ؑ کا قول " هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّاُ عَلَيْهَا وَاَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَلِيَ فِيْهَا " بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ اُن سے اللہ تعالیٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ " وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يٰمُوْسٰى " (یعنی اے موسیٰ تمھارے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے سوال کی لذّت سے مسرور ہو کر جواب میں زیادتی کردی۔

اِسی طرح ابراہیم ؑ کی قوم کا جواب " نَعْبُدُ اَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عٰكِفِيْنَ " بھی اصل سوال " مَا تَعْبُدُوْنَ " سے زائد ہے اِس کی وجہ یہ ہے کہ اُن لوگوں نے بُت پرستی کی

مسرت کا اظہار اور اس کے کرتے رہنے پر ہمیشگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ" اور یہ قول "ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ" کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خودبخود قرآن بنا لینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ زمخشری نے کہا ہے کہ "یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر ہے لہٰذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ سائل اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش کی تھی، لہٰذا اس کا جواب نہیں ملا"

کسی اور عالم کا قول ہے کہ "تبدیلی بہ نسبت اختراع کے بہت ہی آسان ہے اور جب کہ تبدیل ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی تو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولیٰ ہو گئی۔"

تنبیہ

بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب کہ سائل کی مُراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اُس کا مضحکہ اُڑائیں۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"

کتابُ الافصاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ "یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ اس کے جواب دینے سے عاجز رہیں گے، اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ رُوح کا لفظ انسانی رُوح، قرآن کریم، حضرت عیسیٰؑ جبریلؑ ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف، ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس مُسمیٰ (چیز) کے ساتھ ان کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اسے نہیں دریافت کیا تھا لہٰذا ان کو جواب بھی مجمل ملا۔ اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سا مُنہ لے کر رہ گئے۔"

قاعدہ

بعض کہتے ہیں کہ "جواب کے بارے میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے

تاکہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السّلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا۔ "أَئِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ" تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا "أَنَا يُوسُفُ" کہ یہاں جواب میں لفظ "أَنَا" سوال کے لفظ "أَنْتَ" کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد جب کہ اُس نے بندوں کی رُوحوں سے روزِ ازل میں سوال کیا "أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي" تو بندوں کی رُوحوں نے جواب دیا "أَقْرَرْنَا" لہٰذا "أَقْرَرْنَا" اسی اقرار کی اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا۔ مگر بعد میں اہلِ عرب نے بجائے اس کے کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں، محض جواب کے حروف کو لانا مناسب خیال کیا اور اس سے اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا فائدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سُننے والے کی سمجھ پر تقدیر سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ۔ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ" کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سے سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت سے ٹھیک نہیں بیٹھتے، لہٰذا اقرار پایا کہ "قُلِ اللَّهُ" کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے گویا کہ کفار نے پہلی بات کو سُن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اوّل بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا (مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ" اور اس کے جواب میں "قُلِ اللَّهُ" الآیۃ کہا گیا۔)

قاعدہ

جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا ہمشکل ہو لہٰذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدّر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال "مَنْ قَرَأَ" کے جواب میں تمہارے صرف "زَيْدٌ" کہدینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کر حذفِ فعل کے باب سے قرار دیا ہے (یعنی ابن مالک اس کا فعل محذوف مانتا ہے، گویا اس کی اصل "قَرَأَ زَيْدٌ" تھی)۔

ابن مالک کا قول ہے کہ "تم نے اِس جواب میں فعل کو اِس لئے مقدّر کر دیا اور "زَيْدٌ" کو باوجود اس کے کہ وہ مُبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے، مبتدا اس لئے نہیں مانا تاکہ تم جواب کے بارے میں اہلِ عرب کی اس عادت کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اتمامِ جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں (یعنی جواب کے لئے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)۔

قال اللہ تعالےٰ۔ "مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ، قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ" وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ۔ الآیۃ" اور "مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ" پس چونکہ ان مثالوں باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے لہٰذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے۔ اھ

ابن الزملکانی نے کتاب البرہان میں کہا ہے کہ نحویوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص "مَنْ قَامَ" کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اس کے جواب میں "زَیْدٌ" کہا جاتا ہے تو اس موقع پر "زَیْدٌ" فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے "قَامَ زَیْدٌ" مگر جو بات علم بیان کے قاعدے سے واجب ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو وجہوں سے "زَیْدٌ" مبتدا ہے۔

وجہ اوّل یہ ہے کہ وہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالےٰ کے قول "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ مَّاذَآ اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا" میں سوال وجواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قول تعالےٰ "مَاذَآ اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْٓا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ" میں سوال وجواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضرور تھا کہ وہ انزال (نزولِ قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے۔[1] حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دُور تھے۔

وجہ دوم یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارے میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل کو مقدم کیا جائے کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو خود اس کو معلوم ہے اور نہ اُسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصّہ میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمّل بنانے والے حصوں کا محل ہے۔

ابن زملکانی کے اس قول پر "بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ" سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ "ءَاَنْتَ فَعَلْتَ هٰذَا" کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

---

[1] یعنی اس طرح تو ان کے اقرار کا اظہار ہو جاتا، جب کہ وہ یہ کہتے کہ ہمارے رب نے "اَساطیر الاوّلین" کو نازل کیا ہے۔ ۱۲

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بُت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پوچھ رہے تھے مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل ہی لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاقِ کلام بھی دلالت کر رہا ہے، اس لئے کہ "بل" صدر کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے "مَا فَعَلْتُهُ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ"۔

شیخ عبدالقاہر کا قول ہے کہ "جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے اَدا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کر لیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کر دی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے"۔

اور غیر اکثر کی مثال "يُسَبَّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ" کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے ("يُسَبَّحُ" فعل مجہول اور "لَهُ" اس کا نائب فاعل ہے اور "رِجَالٌ" اس سوال کی تقدیر پر مرفوع ہے کہ کسی نے دریافت کیا "مَنْ يُسَبِّحُ" تو اس کے جواب میں کہا گیا "رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ" الآية (یعنی "يُسَبِّحُونَهُ رِجَالٌ")۔

فائدہ

بزار نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضؓ سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس روایت کو امام رازی رحؒ نے اَرْبَعَةَ عَشَرَ حَرْفًا کے لفظ سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ منجملہ ان کے آٹھ سوال سورۃ البقرہ میں حسبِ ذیل ہیں:

(۱) "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي" الآية۔

(۲) "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ"۔

(۳) "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ۔ الآية"۔

(۴) "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ"۔

---

۵ یعنی بجائے "اثنتی عشرۃ مسئلۃ" کے "اربعۃ عشر حرفًا" بیان کیا ہے یعنی بارہ ۱۲ نہیں بلکہ چودہ ۱۴ سوالات دریافت کئے تھے ۱۲ (مص)۔

(۵) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ"
(۶) "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْیَتَامٰی"
(۷) "وَیَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ"
(۸) "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِیْضِ"
رازی نے کہا ہے کہ نواں سوال "یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَھُمْ۔ الآیۃ" ہے سورۃ المائدہ میں۔
(۱۰) دسواں سورۃ الانفال میں "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ"
(۱۱) گیارھواں "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ"
(۱۲) بارھواں "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ"
(۱۳) تیرھواں "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ"
(۱۴) اور چودھواں "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ" ہے۔
میں کہتا ہوں "رُوح اور ذی القرنین کی بابت مشرکینِ مکّہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے۔ یہ بات اسبابِ نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہ رضؓ نے یہ سوالات نہیں کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہ رضؓ کے سوالات صرف بارہ[۱۲] سوالات ہیں جیسا کہ اُن کی بابت صحیح روایت موجود ہے[۱]

[۱] صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہ رضؓ کے کُل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سُورۃ البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباس رضؓ نے بیان کئے ہیں۔ اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں:
(۱) "یَسْتَفْتُوْنَكَ فِی النِّسَاءِ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْكُمْ فِیْھِنَّ۔ الآیۃ" (النساء ۴: ۱۲۷)
(۲) "یَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْكُمْ فِی الْكَلٰلَةِ۔ الآیۃ" (النساء ۴: ۱۷۶)
(۳) "یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَھُمْ۔ الآیۃ" (المائدہ ۵: ۴)
(۴) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ" (الانفال ۸: ۱)
(۵) "قَدْ سَمِعَ اللّٰہُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِھَا وَتَشْتَكِیْٓ اِلَی اللّٰہِ" الآیۃ (مجادلہ ۵۸: ۱)
چونکہ صحابہ رضؓ صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی انھیں روزمرہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی نہ کہ اعتراضات کرتے اور زچ و پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے لہٰذا الساعۃ، الجبال، الروح اور ذی القرنین کی بابت انھوں نے کبھی سوال نہ کیا یہ صرف کفّار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق و سباق سے ثابت ہے (مصحح)۔

فائدہ

امام راغب نے کہا ہے جب کہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ کبھی بنفسہ (بذاتِ خود) اور کبھی "عن" کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ "عن" ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ"۔

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعار اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ یا "مِنْ" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے، جیسے "وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ" اور "وَسْئَلُوْا مَآ اَنْفَقْتُمْ" اور "وَسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ" میں ہے۔

قاعدہ

اِسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان۔

اِسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدّد اور حدوث پر ہوتی ہے اور اُن میں سے ایک کو دوسرے کے مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قول تعالےٰ "وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ" اگر اس میں بجائے "بَاسِطٌ" کے "يَبْسُطُ" کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ "يَبْسُطُ" کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ "كَلْبٌ" (کتا) "بَسْط" (ہاتھ پھیلانے) کی مزاولت (مداومت) کرتا ہے اور یہ کہ اس کے لئے ایک کے بعد دوسری چیز از سرِ نو حاصل ہوتی رہتی ہے، لہٰذا "بَاسِطٌ" کا لفظ ثبوت صفت کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ بسط کی صفت کتے کے ساتھ دائم و قائم ہے)

اور قول تعالےٰ "هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ" میں اگر بجائے "يَرْزُقُكُمْ" کے "رَازِقُكُمْ" کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا از سرِ نو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لئے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل، ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عامل جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے جو کہ صدورِ فعل کے وقت ان میں پائی جاتی ہے) فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے، مثلاً "وَجَآءُوْٓا اَبَاهُمْ عِشَآءً يَّبْكُوْنَ" اس لئے کہ یہاں حال کی مُراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صُورت کو ظاہر کرنے کا

فائدہ دے جو اُن کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت تھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ دے کہ وہ لوگ رو رہے تھے۔ اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے (یعنی ان کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا) اس کا نام حکایۃ الحال الماضیۃ (زمانۂ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے روگردانی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت "نَفَقَہ" کی تعبیر "اَلَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ" (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی، اور "اَلْمُؤْمِنُوْنَ" اور "اَلْمُتَّقُوْنَ" کی طرح "اَلْمُنْفِقُوْنَ" نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متجدد ہوتا رہے (بند ہوکر پھر شروع ہو) بہ خلاف ایمان کے کہ اس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضی ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ، اسلام، صبر، شکر، ہدیٰ، عمیٰ، ضلالت اور بصر کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمّیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور اُن کے آثار متجدد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اِسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سُوْرَۃُ الْاَنْعَام میں فرماتا ہے "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ"۔ اِس بارے میں امام فخر الدّین رازی کہتے ہیں "چونکہ مُردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ تھی اور اس کا خیال رکھنا اشد تھا اِس واسطے اس کے بارے میں فعل مضارع لایا گیا تاکہ وہ تجدّد (ہردم تازہ ہونے) پر دلالت کرے، جیسا کہ قولہٗ تعالیٰ "یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ" میں ہے"۔

تنبیہات :

تنبیہ اوّل

زمانۂ ماضی میں تجدّد سے مُراد حصُول ہے اور مضارع میں تجدّد سے یہ مُراد ہے کہ اُس کی شان (امر یہ) ہونی چاہیے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اِس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ منجملہ اُن کے زمخشری بھی ہیں۔ زمخشری نے قولہٗ تعالیٰ "یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ" کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاؤ الدّین سبکی کا قول ہے کہ "اِسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ "عَلِمَ اللّٰہُ کَذَا" کی مثال پر کیا جاتا ہے[1]، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم

[1] اس کے متعلق نوٹ صفحہ ٧٦٢ پر ملاحظہ فرمائیے!

متجدّد نہیں ہوتا، اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "عَلِمَ اللّٰہُ کَذَا" کے معنٰی یہ ہیں کہ اس کا علم گذشتہ زمانے میں واقع ہوا ہے اور اس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا علم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں کیونکہ زمانۂ ماضی میں علم کا ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو، کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل، اس کے بعد اور اس کے غیر زمانہ پر بھی محیط ہوتا ہے چنانچہ اسی لئے اللہ تعالٰے نے حضرت ابراہیمؑ کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَھُوَ یَھْدِیْنِ" کہ اس میں "خَلَقَ" کو صیغۂ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفروغ منہ (جس کام سے فراغت حاصل کرلی گئی ہو) ہے اور ہدایت دینا (کھانا کھلانا) طعام، سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرّر اور متجدّد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے اسی لئے علمائے نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلیغ ہے جب کہ ملائکہ نے کہا "سَلَامًا" تو ابراہیم نے کہا "سَلَامٌ" کیونکہ "سَلَامًا" کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہو سکتا ہے یعنی تقدیر عبارت "سَلَّمْنَا سَلَامًا" ہوگی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہوا یعنی سلام کرنے کا فعل ان سے متجدّد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے، بہ خلاف ابراہیم کے سلام کے کہ وہ مبتدا ہونے کی جہت سے مرفوع ہے لہٰذا وہ مُطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہوا اور یہ بہ نسبت اس شئے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیم عہ نے یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو ان کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم

ہم نے اسم کی دلالت ثبوت پر اور فعل کی دلالت حدُوث اور تجدّد پر ہونے کے بارے میں

(حاشیہ متعلقہ ص۶۶۱) اعتراض یہ ہوتا ہے کہ عَلِمَ فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالٰی کے علم کا محض زمانۂ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے حالانکہ خدا تعالٰی کا علم ازلی و ابدی اور سرمدی ہے یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۱۲ (مترجم)

جو کچھ بیان کیا ہے اہلِ بیان کے نزدیک ایک مشہور امر ہے مگر ابنَ الزملکانی کی کتاب "تبیان بر التمویہات" کے نام سے جو ایک رسالہ ابو المطرف بن عمیرہ نے لکھا ہے، اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شئے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں "ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ ۝ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ هُمْ مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُوْنَ ۝ وَالَّذِيْنَ هُمْ بِاٰيٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُوْنَ"

ابنَ المنیر نے کہا ہے کہ "عربیّت (عربی زباندانی) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوچ ہو اور علماء کے بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملۂ فعلیّہ اور بارِ دیگر جملۂ اسمیہ کو بلاتکلف لاسکیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق ہے کہ جملۂ فعلیّہ کا آغاز انوباء خلص (یعے آمیزش قوت والوں) کو صدرِ کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہوجاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتبار رہتا ہے) جیسے "رَبَّنَا اٰمَنَّا" کہ اس کے بعد اور کوئی شئے ایسی قوی نہیں اور "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ"، ہاں منافقوں کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے دیکھو اللہ تعالیٰ ان کے قول کو یوں نقل فرماتا ہے "فَقَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ"

قاعدہ (مصدر کا بیان)۔

ابنَ عطیّہ نے کہا ہے کہ "اُمورِ واجبہ (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارے میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں یہ ہیں، قولہ تعالیٰ "فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ" اور "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۗءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ" مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ" میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طرح پر باختلافِ قرأت پڑھا گیا ہے۔ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابو حیّان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالیٰ "قَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ" ہے

کہ اس میں پہلا لفظ یعنی "سَلَامًا" منصوب ہے (چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے) اور دوسرا یعنی "سَلَامٌ" واجب ہے اور اس میں باریکی یہ ہے کہ جملۂ اسمیہ بہ نسبت جملۂ فعلیہ کے اثبت (ثابت تر) اور آکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ: عطف کا بیان

اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔

(۲) عطف علی المحل (محلِ اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں:

(۱) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو، چنانچہ "مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرًا" کہنا جائز نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مَرَرْتُ زَيْدًا کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضوع اصالت کا حق رکھتا ہو، یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضوع اعراب بنا ہو، چنانچہ "هٰذَا الضَّارِبُ زَيْدًا وَاَخِيْهِ" کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغۂ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اُسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو، اس لئے "اِنَّ زَيْدًا وَّعَمْرٌو قَاعِدَانِ" کہنا اس لئے جائز نہیں ہو سکتا کہ "عَمْرٌو" کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہونا تھا۔ اور اب "اِنَّ" کے داخل ہونے سے وہ اِبتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا، لہٰذا کوئی ایسا محرز باقی نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے۔ مگر کسائی نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ۔ الآیۃ" سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے یعنی کسائی نے اِسے ضروری نہیں مانا۔ کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں "اِنَّ" کے داخل ہونے کے باوجود "اٰمَنُوْا" اور "هَادُوْا" پر "اَلصَّابِئُوْنَ" کا عطف علی المحل ہوا ہے۔ مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا۔ الآیۃ" میں "اِنَّ" کی خبر محذوف ہے۔ یعنی "مَاجُوْرُوْنَ" یا "اٰمِنُوْنَ" اور موضع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قولہ تعالیٰ "وَاُتْبِعُوْا فِیْ هٰذِهِ الدُّنْیَا لَعْنَةً وَّیَوْمَ الْقِیَامَةِ" میں یہ بات جائز رکھی ہے، کیونکہ یہاں "یَوْمَ الْقِیَامَةِ" کا عطف "هٰذِهٖ" کے محل پر ہوا ہے۔

(۳) عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً "لَیْسَ زَیْدٌ قَائِمًا وَّلَا قَاعِدٍ" "قَاعِدٍ" کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ خبر میں حرف بآ (جبارّہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بہ کثرت داخل ہوتا ہو، چنانچہ زہیر بن ابی سُلمٰی کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہوا ہے ؎

بَدَا لِیَ اَنِّیْ لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضٰی
وَلَا سَابِقٍ شَیْئًا اِذَا كَانَ جَائِیًا

ابو عمرو کی قرأت کے علاوہ قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَخَّرْتَنِیْۤ اِلٰۤی اَجَلٍ قَرِیْبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ" کی دوسری قرأت میں یہ عطف مجزوم پر ہوا ہے۔ سیبویہ اور خلیل نے اس کے بارے میں یہ عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے، کیونکہ "لَوْلَا اَخَّرْتَنِیْ فَاَصَّدَّقَ" اور "اَخِّرْنِیْ اَصَّدَّقْ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اِسی عطف کے قاعدے پر قنبل کی قرأت "اِنَّهٗ مَنْ یَّتَّقِیْ وَیَصْبِرْ" کو بھی بیان کیا ہے جس کی عِلّت یہ ہے کہ اس میں "مَنْ" موصولہ کے اندر شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قرأت "وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" (بہ فتحہ با) میں یہ عطف محل منصوب پر ہوا ہے کیونکہ اس آیت کے معنی "وَوَهَبْنَا لَهٗ اِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اُسے اسحٰق کو عطا کیا اور اسحٰق کے بعد یعقوب کو عطا فرمایا)۔

بعض علما نے قولہ تعالیٰ "وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَیْطٰنٍ" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "اِنَّا زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا۔ الآیۃ" کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ "اِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِی السَّمَآءِ الدُّنْیَا زِیْنَةً لِّلسَّمَآءِ" کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان

سرکش سے اس کی حفاظت کا آرہیں)

بعض علماء نے " وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ " کی قرأت میں یہ کہا ہے کہ وہ " اَنْ تُدْهِنَ " کے معنی پر معطوف ہے۔

حفص کی قرأت " لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ " نصب کے ساتھ پڑھنے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ " اَطَّلِعَ " کا عطف " لَعَلِّیْ اَنْ اَبْلُغَ " کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ " لَعَلَّ " کی خبر اکثر " اَنْ " کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قولہ تعالےٰ " وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ يُّرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرٰتٍ وَّلِيُذِيْقَكُمْ " کے بارے میں کہا گیا ہے کہ " لِيُذِيْقَكُمْ " کا عطف " لِيُبَشِّرَكُمْ وَيُذِيْقَكُمْ " کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ

ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہّم سے غلطی کرنا مراد ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، چنانچہ ابوحیّان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی اس سے آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے۔ اور مُراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنی پر عطف ہوتا ہے، یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ کئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اِس عطف میں اُس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اسی لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں معنی پر عطف ہوا ہے۔

مسئلہ

اِس بارے میں اختلاف ہے، کہ آیا خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہئے یا نہیں؟ علمائے معانی و بیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بہ کثرت لوگوں سے نقل بھی کیا ہے۔

مگر صفّار اور اہلِ علم کی ایک جماعت نے قولہ تعالےٰ " وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا " سے جو سُورۃ البقرہ میں واقع ہے۔ اور قولہ تعالےٰ " وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ " سے جو کہ سورۃ الصّف میں آیا ہے استدلال کر کے اُس کو جائز قرار دیا ہے۔

زمخشری نے دلیل میں پیش کی ہوئی اِن دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اِس میں کچھ فعل امر ہی عطف کے لئے قابلِ اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی

مثاکل (مشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے، بلکہ یہاں "ثوابُ المومنین" کے جملہ کا "ثوابُ الکافرین" کے جملہ پر عطف کرنا مُراد ہے اور دوسری مثال کے بارے میں کہا ہے کہ اس پر "تُؤمِنُونَ" کا عطف ہوا ہے کیونکہ وہ "آمنُوا" کے معنی میں ہیں۔

مگر اس قول کی تردید اِس طرح کر دی گئی ہے کہ "تُؤمِنُونَ" کے ساتھ اہلِ ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور "بَشِّرْ" کے مخاطب نبی علیہ الصلوٰت والسلام ہیں۔

اور یُوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ "تُؤمِنُونَ" یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بہ طور "تجارت" کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل اَمر) ہے۔

سکّاکی نے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغۂ امر (بَشِّرْ) لفظِ "قل" پر معطوف ہیں، جو کہ "یَا اَیُّھَا" سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ

جملۂ اسمیہ کے جُملۂ فعلیہ پر عطف ہونے یا اُس کے برعکس صُورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔

رازی رح نے اپنی تفسیر میں اِس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اُس نے اِسی قاعدہ کے ذریعہ سے حنفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے ذبح کئے گئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں۔ اور قولہ تعالےٰ "وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ" سے یہ حکم اَخذ کرتے ہیں، اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حُرمت پر حجّت نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دونوں جملوں کے مابین اُن کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واو عاطفہ نہیں ہے اور نہ یہ واو حرفِ استیناف ہے کیونکہ واو کا اصلی فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ رَبط دیدے اور یہاں ایسی صورت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اَب یہی اَمر باقی رہا کہ واو حالیہ ہو اور یہ جُملہ حالیہ ہوکر نہی کا فائدہ دے جس کی وجہ سے جملہ کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ "بہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسق ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ۔" اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ فسق نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسق تفسیر اللہ تعالےٰ نے اپنے قول "اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" کے ساتھ فرمائی ہے، جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر اُس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو

تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ، پھر اُس کا مفہوم بہ نظرِ غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اُس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت بے تکلّف کھالو"۔[1]

ابن ہشام کا قول ہے کہ "اگر دو جملوں کا انشار، اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کر دے تو بے شک یہ بات درست ہوگی"۔

مسئلہ

اِس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے۔ اور المبرد، ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔

مگر اخفش، کسائی، فرّار اور زجّاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے، چنانچہ اسی قاعدہ کی بنار پر اُنھوں نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَفِيْ خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰيٰتٌ لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ ۝ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ اٰيٰتٌ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۝ کو اس قرأت کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس میں اخیر کے لفظ "آیَاتٌ" کو نصب دیا گیا ہے یعنی "آیَاتٍ" قرأت کیا گیا ہے۔

مسئلہ

اِس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر اعادہَ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں؛ جمہور اہلِ بصرہ اس سے منع کرتے ہیں، مگر بعض اہلِ بصرہ اور اہلِ کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اِس کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہؒ کی قرأت "وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامِ" ہے۔

ابوحیّان نے قولہ تعالیٰ "وَصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌۢ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" کے بارے میں کہا ہے کہ "اس میں "اَلْمَسْجِدِ" کا عطف "بِہٖ" کی ضمیر پر ہوا ہے، اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار کا اعادہ نہیں کیا گیا"۔

---

[1] امام رازیؒ کی اِس دلیل کا ضعف بیان کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اہلِ نظر خود ہی اس بات کا اندازہ لگالیں گے کہ یہ تمام بیان مغالطات کا ایک ناداجب طومار ہے (مترجم)۔

ابوحیّان نے مزید کہا ہے کہ "جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کیونکہ یہ کلام عرب میں خواہ وہ نظم ہو یا نثر دونوں میں بہ کثرت وارِد ہوتا ہے، اور ہم جمہور اہلِ بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے، بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرنا ہے"۔

حِصّہ اوّل تمام ہُوا